ÜBER FERDINAND LASSALLE UND SEIN VERHÄLTNIS ZUR FICHTESCHEN SOZIALPHILOSOPHIE.

INAUGUARL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG
DER STAATSWISSENSCHAFTLICHEN
DOKTORWÜRDE

VORGELEGT DER

HOHEN RECHTS- UND STAATS-
WISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT
DER ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT
ZU
FREIBURG IM BREISGAU

VON

CARL TRAUTWEIN
AUS
HORNBERG
I. SCHWARZW.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Freiburg i. B.
Hammerschlag & Kahle, G. m. b. H.
1912

Referent:

Geh. Hofrat Prof. Dr. G. v. Schulze-Gävernitz.

Dem Andenken meines Vaters.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545322_0145

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung: Die historische Bedeutung Lassalle's für den Sozialismus. 7

Erster Teil:

Über das Verhältnis Lassalle's zum Marxismus.

I. Ökonomisches. 22
A) Ökonomische Theorien nach Marx. . . . 26
B) Ökonomische Theorien nach Lassalle. . . 37
C) Wesensverschiedenheit des Lassalle'schen und des Marx'schen Sozialismus. 62

II. Geschichtsphilosophisches. 72
A) Die Grundzüge der Hegel'schen Geschichtsphilosophie. 76
B) Marx und die Hegel'sche Geschichtsphilosophie. 94
C) Lassalle und Hegel. 105
Erkenntnislehre. Rechts- und Geschichtsphilosophisches.

III. Lassalle und Marx. 142

Zweiter Teil.

Über das Verhältnis Lassalle's zu Fichte.

I. Leitgedanken der Fichte'schen Gesellschaftslehre; die Idee der Persönlichkeit. 155
II. Die Idee der Persönlichkeit bei Lassalle. 173
III. Die Idee der Nation bei Fichte. 191
IV. Die Idee der Nation bei Lassalle. 205

Schluß: **Die Bedeutung des Neulassalleanismus.**

Die historische Bedeutung Lassalle's für den Sozialismus.

Treitschke fragt mit Bezug auf Lassalle: „Gibt es auf der weiten Welt eine gemeinere Verworfenheit als das Demagogentum bei Trüffeln und Champagner, als dies schlemmende und unzüchtige Abenteurerleben eines Mannes, der den Heiland der Leidenden spielte?“ [1])

Würde für die Beurteilung einer historischen Persönlichkeit allein der Maßstab der Moralität gelten, so schiene man Treitschke Recht geben zu müssen.

Ist man dagegen mit Hegel der Meinung, daß geschichtliche Größe nicht an der Moralität im engeren Sinne gemessen werden dürfe, oder, wie Hegel es ausdrückt, daß die Tugend des Einzelnen für den Gang der Weltgeschichte unwesentlich sei, so wird man mit Adolf Wagner Lassalle eine historische Persönlichkeit großen Stiles nennen dürfen. An anderer Stelle rechnet übrigens Treitschke, ihm gerecht werdend, Lassalle neben Friedrich List und Robert Blum unter die größten Agitatoren seines Zeitalters. Am tiefsten aber hat Heinrich Heine in das innerste Wesen seines jungen Freundes geblickt, als er den erst 22jährigen einen zweiten, einen »nouveau« Mirabeau nannte. Denn Politiker von Grund aus war Lassalle, und alle seine Schriften, mögen sie nun praktisch-politischer oder theoretischer Natur sein, ja anscheinend von dem Gebiete der eigentlichen Politik so weit abliegen wie sein »System der erworbenen Rechte«,

[1]) Treitschke: Der Sozialismus und seine Gönner. Berlin 1875. S. 82/83.

sind nur aus dem Gesichtspunkte wirklich zu verstehen, daß wir in ihnen die Äußerungen eines zur Politik geborenen und in ihr sich verzehrenden Lebens erkennen. —

1. In der Tat liegt nun auch die eigentliche historische Bedeutung Lassalle's für den Sozialismus auf politischem Gebiete: in seinem Verhältnis zu den Anfängen einer selbständigen Arbeiterbewegung in Deutschland. Werfen wir auf dieses einen raschen Blick:

In der französischen Revolution von 1789 befreite sich die Bourgeoisie von dem Systeme der feudalen Privilegien. Nachwehen nur jener ersten großen Umwälzung schienen die Revolutionen von 1830 und 1848 zu sein, in welchen die Bourgeoisie ihre Position befestigte, gleichsam das Tüpfelchen auf das i setzte. Aber zum ersten Male 1848 — wenn man hier von der Verschwörung Baboeuf's und der Egaux absieht — tauchte neben den bürgerlichen Revolutionären eine andersgeartete Sorte von Mitstreitern auf: das Proletariat. In das bürgerliche: Liberté, Egalité, Fraternité tönte der proletarische Schrei nach Recht auf Arbeit! Widerwillig anerkannt, verschwand das droit au travail, sobald als die Junischlacht die proletarische Bewegung niedergeworfen hatte. Die sozialistisch-communistische Ideenwelt, welche auch jene Forderung des Rechtes auf Arbeit geboren hatte, war auf lange hinaus, wenigstens in ihrer hier bedeutsamen, der parteibildenden Wirksamkeit, ertötet. So in Frankreich um die 1850er Jahre.

Rückt man die deutschen Revolutionen von 1848 in einen Vergleich mit den verschiedenen französischen, so gehören sie ihrer Absicht nach neben diejenige von 1789: man machte oder wollte doch machen eine rein bürgerliche, d. h. eine Revolution zur Erkämpfung politischer Rechte. Man hat die große französische die »tricolore« Revolution genannt. Auch die deutsche Erhebung von 1848 war eine »tricolore«. Es fehlte ihr fast völlig die

in der französischen Revolution von 1848 selbständig auftretende, von einem Klassengeiste getragene und besondere soziale Ziele verfolgende Arbeiterbewegung. Fast völlig: denn in den Augusttagen 1848 stellte ein in Berlin tagender Arbeiterkongreß ein Programm wirtschaftspolitischer Forderungen auf, das unter anderm den Maximalarbeitstag von 10 Stunden und das Verbot der Kinderarbeit enthielt, und am Rheine agitierte Karl Marx zwar für ein Zusammengehen der revolutionären Arbeiterschaft mit der Bourgeoisie, aber unter steter Hervorkehrung der Notwendigkeit einer späteren radikalen Trennung von dieser. Immerhin blieben aber solche selbständige politische Regungen der Arbeiterschaft Episoden.

Die Erklärung hierfür liegt in der damaligen wirtschaftlichen Struktur Deutschlands. In den handwerksmäßigen Klein- und Mittelbetrieben oder der ländlichen Hausindustrie Mitteldeutschlands und Schlesiens hatten zunächst weder das communistische Manifest der Marx und Engels noch die Lehren der zahlreichen französischen Communisten einen breiten und geeigneten Resonnanzboden gefunden.

Die beginnenden 1850er Jahre brachten hierin einen entscheidenden Umschwung: Deutschland fing an, sich zu industrialisieren. In diesen Jahren vollzog sich insbesondere die Entfaltung der beiden heute noch führenden Industrien Deutschlands, der Maschinenindustrie und der Textilindustrie, welche in eben dieser Zeit mechanisiert wurde und, damit im Zusammenhange, zum Fabrikbetrieb überging.

Mit der zunehmenden Industrialisierung Mitte der 1850er Jahre setzten aber auch sogleich die ersten Regungen in der neuentstehenden Lohnarbeiterschaft ein nach einiger Selbständigkeit der öffentlichen Betätigung und Vertretung ihrer Interessen. Schüchtern allerdings

noch, ohne den Gedanken an eine politische Abscheidung von der liberalen Bourgeoisie und ohne prononciert sozialistische Tendenz.

Die deutsche Bourgeoisie war jedoch so wenig wie die französische geneigt, den Arbeitern anders als auf ihre Weise die verlangte Ellenbogenfreiheit zu gewähren. In dem hauptsächlich in Betracht kommenden Preußen — in Süddeutschland mit seiner noch lange überwiegenden agraren Struktur war eine selbständige Arbeiterbewegung an sich unmöglich — war während zweier Jahrzehnte, von den 1850er bis hoch in die 60er Jahre, die preußische Fortschrittspartei die schlechthinnige Vertreterin der Bourgeoisie und, nach ihrer besonderen Weise, auch der Arbeiterschaft. Zweifellos ist das damalige Verhalten der Fortschrittspartei von einem maßgebenden Einfluß auf die Entwicklung der deutschen Parteiverhältnisse, insbesondere auf das Entstehen einer selbständigen politischen Arbeiterbewegung, geworden. Denn in wirtschaftspolitischer Hinsicht war die Fortschrittspartei die typische Vertreterin des liberalen Prinzips des laissez faire, laissez passer. Dieselben Männer, welche auf dem „Kongresse der deutschen Volkswirte" führend waren, Faucher, Prince-Smith, Wirth und die andern Epigonen der englischen liberalen Schule, standen auch mit an der Spitze der Fortschrittspartei, welche dergestalt nichts anderes war als der politische Ausdruck des Manchestertums. Preßfreiheit, Versammlungsfreiheit, Gewerbefreiheit, Freizügigkeit, Freihandel, Freiheit schlechthin im Sinne des laissez faire bildete den Leitgedanken ihrer Ideenwelt. Die theoretische Basis, auf welcher die Fortschrittspartei ihre Wirtschaftspolitik aufbaute, bot demnach für eine Sozialpolitik im modernen Sinne prinzipiell keinen Raum: Eingriffe des Staates in das Wirtschaftsleben, wie immer sie geartet sein mochten, waren perhorresziert. Gegenüber den lautwerdenden Ansprüchen der Lohn-

arbeiterschaft verschanzten sich die Apologeten des Manchestertums hinter einem Wall nationalökonomischer Gesetze: dem Verlangen auf Verkürzung der Arbeitszeit stellte man die Theorie Senior's von der „letzten Stunde" entgegen, die Kapitalbildung erklärte man mit jener Abstinenztheorie, die von Marx und Lassalle so trefflich persifliert wurde, und den Zins endlich proklamierte man als die gerechte Belohnung des Kapitalisten für seine bei der Kapitalbildung bewiesene Enthaltsamkeit. Es ist bezeichnend, daß in den Schriften jener bourgeoisen Politikerökonomen der meistzitierte Nationalökonom Bastiat ist, derselbe, der heute als der flachste aller Theoretiker allgemein gilt.

Man wird auch die Errichtung von Genossenschaften durch Schulze-Delitzsch kaum als Maßregel zur Verbesserung der Lage der Lohnarbeiterschaft ansprechen können: diese Genossenschaften sahen ihren Zweck vielmehr darin, auf dem Boden der Selbsthilfe dem überkommenen Klein-Handwerke den Konkurrenzkampf gegen die werdende Großindustrie zu ermöglichen. Ebensowenig ersetzte die Begründung von Arbeiterbildungsvereinen den Mangel eines positiv gerichteten, sozialpolitischen Programms nach heutigem Begriffe. Die Unfruchtbarkeit des manchesterlichen Prinzips in denjenigen Fragen, welche den Lohnarbeiter bewegten, mußte schon von sich aus auf die innerliche Loslösung der Arbeiterschaft von der Fortschrittspartei hinwirken.

Es trat hinzu, daß Anhänger Weitlings, Anhänger alter communistischer Geheimverbände aus den Vormärztagen, des Bundes der Gerechten, der Geächteten, überall versprengt, eifrig sozialistische Ideen propagierten. Dasselbe gilt von den Schülern der Marx und Genossen, wandernden Handwerksgesellen, welche in London und Paris die hohen Schulen des Communismus besucht hatten und nun einem Sauerteige gleich in der deutschen

Arbeiterschaft wirkten. Endlich waren Delegationen der fortschrittlichen Arbeitervereine gelegentlich der Londoner Industrieausstellung 1862 mit englischen und französischen Sozialisten in Berührung gekommen und hatten dort die Anfänge zur Begründung der Internationalen Arbeiter-Assoziation miterlebt. Ihr Selbstgefühl und ihr Streben nach politischer Eigenbetätigung war dadurch energisch gestärkt worden. Von diesen Delegationen ging der Anstoß aus, im folgenden Jahre 1863 einen allgemeinen deutschen Arbeiterkongreß einzuberufen. Gleichzeitig wurde ein ähnlicher Vorschlag veröffentlicht von dem Leipziger Arbeiterverein, in welchem Jünger Weitlings die treibenden Kräfte waren.

Das ist die Situation, wie sie in Deutschland vor dem Auftreten Ferdinand Lassalle's statthat: Eine gährende Masse, der bisherigen Führung überdrüssig, nach Mündigkeit sich sehnend und nur des Mannes harrend, welcher die neuen Ziele weise.

Dieser Mann wurde Ferdinand Lassalle. Mit ihm trat die Persönlichkeit in die Arbeiterbewegung ein, welche recht eigentlich die Triebfeder zur Selbständigkeit und für ein Jahr sogar der Träger der Bewegung wurde.

Auf die Aufforderung des Kongreßkomités, sich über die Arbeiterbewegung und die Mittel, deren sie sich zur Verbesserung ihrer Lage in politischer, materieller und geistiger Beziehung zu bedienen hätte, zu äußern, antwortete Lassalle mit dem seitdem berühmten: »Offenen Antwortschreiben« vom 1. März 1863. Aus schärfster Opposition gegen die Fortschrittspartei heraus forderte Lassalle

1. in politischer Hinsicht die Konstituierung einer Arbeiterpartei zur Erkämpfung des allgemeinen Wahlrechts,
2. in sozialer Hinsicht die Errichtung von Produktivassoziationen der Arbeiter mit staatlichem Kredit.

Im Anschluß an Lassalle's Antwortschreiben erfolgte am 23. Mai 1863, welchen die deutsche Sozialdemokratie als ihren Geburtstag betrachtet, die Gründung des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins mit Ferdinand Lassalle als Präsidenten an der Spitze.

Und nun drängte sich die politische Tätigkeit Lassalle's in einem Zeitraum von wenig mehr als einem Jahre zu höchster Gespanntheit zusammen. Mit diktatorischer Gewaltsamkeit, wie es seinem Naturell und der politischen Notwendigkeit entsprach, und mit einem kaum wiedergesehenen Aufgebot an agitatorischer Kraft und Geschicklichkeit baute Lassalle eine relativ zwar kleine, aber straffe Organisation aus, welche ihre Zentren am Rheine, im Ruhrbezirke, am Main, in Hamburg und Leipzig hatte und die geschulte Kerntruppe der späteren sozialdemokratischen Partei wurde. Man hat die verhältnismäßig geringe Anzahl der Mitglieder des Lassalle'schen Vereines — der Allgemeine Deutsche Arbeiterverein zählte beim Tode Lassalle's 1864 erst 4600 Mitglieder, — als einen Mißerfolg Lassalle's ansehen wollen. Zu Unrecht: die wenige Jahre später stattgehabten Wahlen zum Norddeutschen und Deutschen Reichstage haben in jenen Zentren Stimmenzahlen geliefert, welche das Zehnfache der Mitgliederbestände ausmachten und viel eher den praktischen und unmittelbaren Erfolg der Agitation Lassalle's zum Ausdruck brachten als die Bestandsziffern des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins.

Es kann an dieser Stelle nicht interessieren, die Geschicke des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins und die seiner programmatischen Ideen nach Lassalle's Tode weiter zu verfolgen. Lediglich darauf kommt es hier an festzustellen, daß Lassalle ganz eigentlich der Schöpfer der selbständigen Arbeiterbewegung in Deutschland gewesen ist, was auch Marx ausdrücklich anerkannte. Diese politische Leistung Lassalle's erscheint um so größer,

als sie unter denkbar schwierigen äußeren Verhältnissen geschah. Die innerpolitische Konstellation in Preußen war gerade in jener Zeit, der Konfliktszeit, der Begründung der Arbeiterpartei in hohem Maße ungünstig. Die Fortschrittspartei hatte soeben in Folge ihrer Opposition gegen Bismarck den Gipfel ihrer Popularität erklommen, sodaß Lassalle dem Verdachte der Regierungsfreundlichkeit verfallen mußte, als er aus dem Rücken der Fortschrittspartei deren zahlreichste Truppe wegzuführen begann. So trugen die wiederholten Verhandlungen Lassalle's mit Bismarck ihm selbst von Marx den Vorwurf des »Liebäugelns mit der Reaktion« ein.

Unzweifelhaft ist die praktische und direkte Mitwirkung Lassalle's an dem Entstehen der deutschen sozialistischen Bewegung größer und erfolgreicher gewesen als die irgend eines Anderen, auch als die Marxens. Abgesehen von seiner Tätigkeit an der Rheinischen und der Neuen Rheinischen Zeitung in Cöln während der 40er Jahre und der nur mittelbaren Teilnahme als Leiter der Internationalen Arbeiter-Assoziation, ist in jenen Jahren Marx nicht in enge Fühlung mit der deutschen Arbeiterbewegung gekommen. Auch wird die agitatorische Kraft der Marx'schen Schriften oft überschätzt: die sogenannten Eisenacher, die 1869 gegründete Arbeiterpartei marxistischer Richtung, klagten stets darüber, daß sie den Agitationsschriften der Lassalleaner nichts Gleichwertiges gegenüberstellen könnten. Und ein führender Eisenacher sprach sich rückblickend sogar dahin aus: „Der Organisation nach waren wir Eisenacher, dem Prinzip und der Agitation nach Lassalleaner“ [1]).

Nichts vermag besser diese unlösliche Verknüpfung Lassalle's mit der beginnenden deutschen Arbeiterbe-

[1]) Mehring: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Stuttgart. 1897, Bd. IV. S. 57 und Bebel: Aus meinem Leben Stuttgart 1911. Bd. I.

wegung auszudrücken als die Worte jenes Arbeiterliedes:

In Breslau ein Kirchhof — ein Toter im Grab,
Dort schlummert der Eine, der Schwerter uns gab. —

2. Der überragenden Stellung Lassalle's als Politiker steht seine geringe Bedeutung als Theoretiker des Sozialismus gegenüber.

Die theoretischen Leistungen Lassalle's gehören den verschiedensten Gebieten an; unbestritten hat er Originales geschaffen in der Rechtsphilosophie mit dem „Systeme der erworbenen Rechte", in der Philosophie mit der „Philosophie Heraclits". Dagegen ist es eine in der ganzen Lassalleliteratur ausgemachte Tatsache, daß hinsichtlich seiner ökonomischen Ansichten Lassalle Eklektiker sei. Als seine Väter gelten vor allen Andern Marx und Ricardo. Aber auch Einflüsse Rodbertus', Proudhons, v. Steins, Louis Blanc's und St. Simons werden allenthalben behauptet und teilweise nachgewiesen. Die drei Grundpfeiler seines ökonomischen Gebäudes sind von Lassalle anderen Systemen entnommen:

Die Arbeitswerttheorie, unbeschadet der Modifikationen, welche sie bei Lassalle erfuhr, ist Marx entlehnt;

das eherne Lohngesetz Lassalle's ist nichts als eine schärfere Formulierung desjenigen Ricardo's;

die Produktivassoziationen mit Staatskredit endlich finden ihr Vorbild in der „Organisation du travail" von Louis Blanc.

Keine der ökonomischen Theorien hat sich in der Lassalle'schen Formulierung lebensfähig erwiesen: sie sind längst aufgegeben vom offiziellen Sozialismus, wie sie längst von der sog. bürgerlichen Nationalökonomie abgelehnt waren.

Die Bedeutung, welche ihnen dennoch während einiger Zeit zukam, liegt nicht in der Tiefe ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern in der agitatorischen Kraft, welche sie entfaltet haben.

Das Gothaer Kompromissprogramm, welches auf dem Fuße der Gleichberechtigung Lassalleaner und Eisenacher vereinigte, enthielt noch das eherne Lohngesetz, die auf der Arbeitswerttheorie aufgebaute Forderung auf den unverkürzten Arbeitsertrag und die Forderung der Produktivassoziationen als Übergangsmittel. Im Erfurter Programm aber hat der wuchtigere Marxismus die Lassalle'schen ökonomischen Theorien und die darauf begründeten Forderungen gänzlich zurückgedrängt. Seitdem gehören sie der Geschichte an. —

3. Somit scheint, was Lassalle als Politiker wie als Theoretiker für den Sozialismus geleistet hat, beides in der Vergangenheit zu liegen und lediglich historisches Interesse zu haben. Neuerdings aber beginnt das richtige Verständnis seiner Gedanken von einer andern Seite her eine erneute Bedeutung zu erlangen: es sind innerhalb des Sozialismus Bestrebungen im Gange, welche auf eine Loslösung von dem orthodoxen Marxismus und auf eine anderweitige erkenntniskritische und geschichtsphilosophische Fundierung der sozialistischen Ideen hinzielen. Idealismus und Materialismus streiten sich um die Oberhand.

Bernstein hat gelegentlich dieses Streites das Wort „Neulassalleanismus" geprägt;[1]) nicht im Sinne einer Renaissance der Lassalle'schen opportunistischen Taktik, so daß etwa der gewerkschaftliche Revisionismus neulassalleanisch wäre; auch nicht im Sinne einer Wiedererweckung der ökonomischen Theorien Lassalle's; er wollte damit diejenigen Bestrebungen kennzeichnen, welche den Sozialismus, statt ihn als »Entwicklungsstadium zu begreifen«, zu einer Kulturfrage im eminenten Sinne des Wortes machen. Doch schien dabei die Bezeichnung „Neulassalleanismus" mehr einem unmittelbaren richtigen Eindrucke als einer tieferen Einsicht in

[1]) David Koigen: Die Kulturanschauung des Sozialismus, Berlin 1903. Vorwort von Ed. Bernstein.

die zu Grunde liegenden philosophischen Fragen zu entspringen.

Die von marxistischem Geiste beseelte offizielle Geschichtsschreibung der deutschen Sozialdemokratie hat selbst alles getan, um Lassalle zum Marxisten umzustempeln. Sie betrachtete ihn als Schüler Marx'ens, sie erblickte in verschiedenen Stellen seiner Schriften sein Bekenntnis zum historischen Materialismus und verurteilte ideologische Rückfälle als Inkonsequenzen Lassalle's. Die Verschmelzung der lassallischen und der marxistischen Arbeiterpartei hat diese Vorstellung begünstigt, daß Lassalle und Marx Vertreter ein und derselben Grundtendenz gewesen seien. Ihr Verhältnis zueinander wurde so konstruiert, daß man Lassalle's politisches und ökonomisches Programm als eine der Zeit und den besonderen Umständen angepasste Umschreibung des kommunistischen Manifestes, Lassalle selbst als eine ebensolche Übersetzung Marx'ens aus dem Großen ins Kleine darstellte. —

Allein schon die Entwicklung ihrer persönlichen Beziehungen zueinander zerstört jene Vorstellung völliger Harmonie arg.

Ihrer natürlichen wie ihrer philosophischen Abstammung nach waren Lassalle und Marx nahe verwandt.

Ihrer natürlichen Abstammung nach: Lassalle war Jude wie Marx. Dieser Umstand ist durchaus von Bedeutung. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts hatte dem westlichen Europa die Judenemanzipation gebracht, die napoleonische Herrschaft sie auch in das Rheinland getragen. In Preußen stand seit den Tagen der Restauration das christlich-germanische Prinzip dem Judentum als dem alles zersetzenden Fremdkörper um so feindlicher gegenüber. Liberalismus und Demokratie in Deutschland aber kämpften unter dem Banner der westlichen Aufklärung für die Judenemanzipation. Es wundert darum

nicht, in ihren Reihen bei ihrem ersten Auftreten Lassalle und Marx nebeneinander zu finden.

Ihrer philosophischen Abstammung nach: beide waren aus dem Geschlechte der Hegelianer. Ein wesentlicher Unterschied findet hier aber statt. Lassalle ist nie zu der zeitgenössischen französischen Philosophie des Materialismus, welche für Marx von bedeutsamem Einflusse auf seine Systembildung wurde, in innere Beziehung getreten.

Dieser letztere Umstand erschließt den Ausblick auf eine reizvolle Aufgabe: unter diesem Gesichtspunkte die Entwicklung der persönlichen Beziehungen zwischen Marx und Lassalle zu verfolgen. Oncken hat das Verhältnis Lassalle's zu Marx zum Kernproblem seiner vortrefflichen Lassallebiographie gemacht, mit dem Eingeständnis allerdings, daß es nicht völlig lösbar sei vor der Veröffentlichung der Briefe Marx'ens an Lassalle. Doch läßt sich vielleicht, auf Grund der Lassalle'schen Briefe an Marx, sagen, daß die Geschichte dieser persönlichen Beziehungen in einer eigentümlichen Parallele verläuft zu Beider philosophischer Entwicklung: in dem Maße, als Marx von der deutschen Philosophie ab und dem französisch-englischen Materialismus sich zuwandte, wuchs die Entfremdung zwischen Marx und Lassalle. Wie weit dieser Faktor Beiden bewußt zur Entfremdung mitwirkte, ist allerdings noch nicht festzustellen. Ohne Zweifel aber stand der junge Marx der Rheinischen Zeitung dem Lassalle'schen Denken am nächsten. Auch ihm war, was Lassalle von sich sagte, der kulturhistorische Kampf Lebensbedürfnis, die Atmosphäre, in welcher allein er leben mochte trotz Polizei und Reaktion.[1]) Die revolutionäre Kraft des jungen Marx war ein echtes Kind der deutschen Philosophie, und jener himmel-

[1]) Mehring: Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferd. Lassalle: Bd. IV. S. 108.

stürmende Idealismus war es auch, in dem sich Marx und Lassalle zusammenfanden, den Lassalle sich stets bewahrte und der auch bei dem alten Marx die selbstgeschmiedeten Fesseln zerbrach, wenn er von den revolutionären Massen der Faubourgs den Umsturz, den Umsturz vielleicht auch der eigenen Theorien, erhoffte.

An der rheinischen Revolution 1848 beteiligten sich Marx und Lassalle in Gemeinschaft durch Wort und Schrift agitierend, vornehmlich, nach der Auflösung der preußischen Nationalversammlung durch das Ministerium Brandenburg, für Steuerverweigerung und bewaffnete Unterstützung der Rumpfnationalversammlung. Nach Marx'ens Auswanderung dauerten die brieflichen Beziehungen, von Marx höchst saumselig gepflegt, mit einer längeren Unterbrechung, bis 1862. Die Debatten über Lassalle's Drama „Franz von Sickingen" und „Das System der erworbenen Rechte" lassen indessen erkennen, wie innerlich fremd sich Lassalle und Marx in dieser Zeit geworden waren. Ein persönlicher Zwist (im Jahre 1860) drohte einen völligen Bruch herbeizuführen: Marx hatte Lassalle durch Agenten überwachen und sich über ihn berichten lassen. Dennoch versuchte Lassalle, Marx und Engels zur Mitbegründung eines Blattes in Berlin (1861) zu bestimmen. Der Plan scheiterte an dem für Lassalle charakteristischen Verlangen, 2 Stimmen gegen je eine von Marx und Engels in der Redaktion zu bekommen, »da er sonst stets in der Minderheit sei«. Ein endgültiger Bruch scheint 1862 in London stattgehabt zu haben und zwar bezeichnender Weise über der Frage, ob Marx an der praktischen Agitation in Deutschland teilnehmen und in welcher Richtung sich diese Agitation bewegen solle.

Marx nannte später als Hauptdifferenzpunkte die folgenden: Lassalle sei zu sehr durch Zeitumstände beeinflußt, sein Ausgangspunkt, die Gegnerschaft gegen

den »Zwerg Schulze-Delitzsch« sei ein zu kleiner gewesen; es sei falsch gewesen, der liberalen Selbsthilfe die blosse Forderung der Staatshilfe entgegenzustellen; der Lassallesche Kultus des Staatsgedankens hätte notwendig zu einer Bejahung des preußischen Staates und damit zu Konzessionen an den Feudalismus führen müssen; Lassalle hätte der Arbeiterbewegung einen Sektencharakter aufgedrückt.

„Diese Punkte« schrieb Marx 1868, »habe ich dem Lassalle alle vorhergesagt, als er 1862 bei mir in London war". [1])

Angesichts dieser äußerlichen Differenzen kann nun die Frage auftauchen: ob Lassalle und Marx in der Tat nur in Meinungen über die einzuschlagende Taktik der Arbeiterbewegung, wie auch Lassalle eine Zeit lang zu glauben schien, auseinandergingen, ob etwa nur ein gradueller Unterschied zwischen ihnen bestand in der Weise, daß Lassalle zwar in der Richtung Marx'scher Gedanken, aber in einem zu engen Rahmen und zu sehr durch Zeitumstände beeinflußt handelte, oder ob alle diese Differenzen auf einer Divergenz grundlegender Anschauungen, in letzter Linie der Weltanschauung, beruhten.

Diese Frage läuft aber im wesentlichen zusammen mit derjenigen nach dem eigentlichen Sinne, welcher dem Worte „Neulassalleanismus" beikommen könne.

Nach dem, was oben hierüber bereits gesagt wurde, kann es sich nicht darum handeln, das Verständnis des Realpolitikers Lassalle dem Heutigen nahe zu bringen, ihn gleichsam als geistigen Vorläufer des Revisionismus darzustellen — in diesem Sinne hat neuerdings Bernhard Harms den Namen Lassalle zu einem Programm zu machen versucht [2]) — auch nicht darum, eine Darstellung

[1]) Mehring: Gesch. d. Deutsch. Sozialdem. Bd. II. S. 355.

[2]) Bernhard Harms: Ferd. Lassalle und seine Bedeutung für die deutsche Sozialdemokratie. Jena 1909.

seiner ökonomischen Lehren und der darauf basierten praktischen Vorschläge zu geben; der Ökonom Lassalle ist oft genug zerpflückt worden.

Wenn die Behauptung richtig ist, daß Lassalle nur als Politiker im weitesten Sinne, im Gegensatze zum reinen Theoretiker, zum Nurphilosophen und Weltverbesserer, zu verstehen ist, daß auch seine theoretischen Leistungen ihre rechte Bedeutung erst gewinnen dadurch, daß wir hinter ihnen in erster Linie nicht wissenschaftliche Erkenntnis, sondern Willensäußerungen eines Tatmenschen suchen, dann müssen sich auch leitende, immer wiederkehrende Grundgedanken, ohne welche der echte Politiker nicht bestehen kann, in seinen Produktionen nachweisen lassen. Uns interessiert also dasjenige, was Lassalle a priori zur Betrachtung sozialer und ökonomischer Zusammenhänge mitbrachte.

Wenn neuerdings Eduard Rosenbaum[1]) den Versuch gemacht hat, „den Ideengehalt von Lassalle's Reden und Schriften als ein System darzustellen", so soll hier das Augenmerk gerichtet werden auf die Prinzipien, welche seiner Systembildung vorangehen und weltanschauungsmäßig verankert sind. Solche Prinzipien sind Werte, mit positivem oder negativem Vorzeichen, aber mit der gemeinsamen Eigenschaft, daß man zu ihnen nur auf Grund nicht eines irgendwie beschaffenen Beweises, sondern eines Entschlußes, einer Tat gelange.

Unsere Aufgabe wird demnach sein:

Aus den Einkleidungen philosophischer, ökonomischer und politischer Art die Kulturwerte herauszuschälen, welche das Denken Lassalle's beherrschten. —

[1]) Eduard Rosenbaum: Ferdinand Lassalle, Studien über historischen und systematischen Zusammenhang seiner Lehre. Jena 1911. S. 1.

I. TEIL.

Ueber das Verhältnis Lassalle's zum Marxismus

Die enge Verbindung, in welcher Lassalle und Marx sowohl in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit, als auch in der bisherigen Literatur auftreten, bringt es notwendig mit sich, daß wir zuerst einen Einblick in das Verhältnis Lassalle's zu der Marx'schen Doktrin zu gewinnen trachten.

Den natürlichen Ausgangspunkt für diese Untersuchung bilden als Nächstliegendes die ökonomischen Theorien. Auch ist auf dem ökonomischen Gebiete die Abhängigkeit Lassalle's von Marx als am hervorstechendsten behauptet.

Nach der Betrachtung der Abhängigkeit Lassalle's von Marx hinsichtlich der ökonomischen Anschauungen soll die Stellung Lassalle's zum historischen Materialismus, dem bei Marx mit dem ökonomischen nahverwandten geschichtsphilosophischen Gebiete, untersucht werden.

I. Ökonomisches.

Eine allgemeine Bemerkung über einen Marx und Lassalle gemeinsamen Grundzug der ökonomischen Betrachtungsweise sei voraufgeschickt:

Beide entstammten der philosophischen Schule Hegels, d. h. sie waren gewohnt, die Dinge in ihrer geschicht-

lichen Entwickelung, im Fluße ihres Werdens zu betrachten. Sie befanden sich so von vornherein in einem Gegensatz zur klassischen Ökonomie. Deren Methode der Begriffsbildung war eine generalisierende nach Art der Naturwissenschaften. Sie stieg von einer gegebenen und zwar der kapitalistischen Wirklichkeit abstrahierend zu „dünnen" (Marx) ökonomischen Kategorien auf, diese Kategorien, zu logischen, „ewigen" hypostasierend. Sie deutete diese Kategorien hinein in die Zeiten der primitivsten wie der kompliziertesten Wirtschaftsformen. Das Grundübel dieser Methode war eine unlebendige, unhistorische Auffassung der gleichsam erstarrten ökonomischen Verhältnisse. Für den Nationalökonomen, wenn er nur sein Gebiet nach der Breite genügend durchmessen hatte, geschah nach dieser Auffassung grundsätzlich „nicht Neues unter der Sonne".

Die beginnende sozialistische Kritik der Marx und Engels richtete ihre Angriffe zu allererst gegen diese Methode der liberalen Klassiker und ihrer Epigonen. So Engels in den „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie" in den Deutschfranzösischen Jahrbüchern (1843). So Marx in der „Kritik der politischen Ökonomie" und früher in der „Heiligen Familie", wo er schon Proudhon den Vorwurf machte, den Boden dieser Methode der Nationalökonomen nicht verlassen zu haben: Proudhon habe daher, einer gründlichen Kritik unfähig, nur vermocht, „das Privateigentum als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse", als den Verfälscher der Prinzipien der liberalen Schule selbst darzustellen. Die Methode der Klassiker mußte daher überwunden werden. An die Stelle einer toten Wirklichkeit setzte Marx den lebendigen Fluß der geschichtlichen Erscheinungen; indem sie in deren Ablauf senkrechte Zäsuren einschnitt, wurde seine Begriffsbildung zu einer individualisierenden. Sie sollte das Typische einer bestimmten

Periode herausheben, welches den „dünnen“ Kategorien der Klassiker entschlüpft war, und sich der wechselnden Realität anschmiegen. Das ist in kurzem der Sinn der in Hegel'scher Sprache abgefaßten Einleitung, welche Marx seiner »Kritik der politischen Ökonomie« (1859) vorausschickte. In gleicher Weise sah auch Lassalle die sozialistische Ökonomie an als eine Flüssigmachung der „Bourgeoisökonomie“ eines Ricardo, Smith usw., welche daran litt, unhistorisch zu sein, weil sie die Geschichte mit einer nur auf das kapitalistische Zeitalter zugeschliffenen Brille betrachtete. Die ökonomischen Begriffe ihrer „ewigen Geltung“ zu entkleiden und sie als „Kategorien des historischen Geistes zu begreifen“, nennt auch Lassalle als erstes Erfordernis sozialistischer Kritik.

Über Ausgangs- und Zielpunkt war man sich also einig: die Starrheit der ökonomischen Begriffe sollte gebrochen, die Vorstellung ihrer ewigen Gültigkeit zerstört werden. Darin war allerdings mehr enthalten als die Verdrängung eines Prinzips der historischen Begriffsbildung durch das andere. Die liberale Ökonomie hatte die kapitalistische, auf dem Privateigentum beruhende Produktion als die natürliche angesehen. Das Privateigentum war das tragende Fundament ihres Begriffsgebäudes. Nun stürzte die Revolutionierung der Methode nicht nur das Gebäude um, sie untergrub auch das Fundament: das Privateigentum, weit entfernt, eine „natürliche“ Einrichtung zu bleiben, wurde zur historisch-gewordenen und damit zur vergänglichen Erscheinung.

Die historisch begrenzte Anwendbarkeit ökonomischer Begriffe ist den Heutigen so sehr zur Selbstverständlichkeit geworden, daß sie zu den Apologien der liberalen Bourgeoisökonomie jener Tage greifen müssen, um sich eine Vorstellung von der umwälzenden Wirkung dieser sozialistischen Kritik zu machen. —

Es wurde schon früher erwähnt, daß Lassalle hinsichtlich seiner ökonomischen Systembildung durchaus eklektisch verfahren sei.

Bei der Ausmessung des Einflusses nun, welchen Marx hierbei auf Lassalle ausgeübt hat, ist zunächst rein äußerlich zu beachten, daß Lassalle von Marx'ens ökonomischer Hauptschrift, dem „Kapital", nur die 1859 in der „Kritik der politischen Ökonomie" veröffentlichten Kapitel über Ware und Geld, außerdem von Schriften ökonomischen Inhaltes Marx'ens „Lohnarbeit und Kapital", sowie „Misère de la Philosophie" kannte (daneben waren ihm natürlich diejenigen Publikationen Marx'ens, welche den historischen Materialismus formulierten, vertraut, so vor allem das kommunistische Manifest).

Auf jene Marx'sche „Kritik der politischen Ökonomie", den Vorläufer des „Kapital", beruft sich Lassalle in seinem ökonomischen Hauptwerke „Bastiat-Schulze" mit dem ausdrücklichen Anspruch, als seine eigene Lehre nur deren „gedrängten Gedankenextrakt" wiedergegeben zu haben[1]). Lassalle bekennt sich also selbst als Schüler Marx'ens. Umso überraschender ist es, daß Marx sich später gegen die mißverstandene Ausdeutung seiner Theorien und gegen die Nutzanwendungen Lassalle's aus ihnen, „mit denen er nichts zu tun habe", wendet.[2]) Diese Absage Marx'ens an Lassalle ist der Anlaß gewesen, jenen Mißverständnissen nachzugehen, insbesondere dadurch, daß man Beider Wertlehren zerfaserte und verglich. So hat zuletzt eine Untersuchung von T. Grigorovici[3]) festgestelllt, daß eine Differenz bestände in der Bedeutung des sowohl von Marx wie von Lassalle gebrauchten Begriffes der gesellschaftlich notwendigen

[1]) L. W. W. Bd. III, S. 160.

[2]) Marx: Das Kapital. 6. Aufl. 1909. Bd. I. S. V.

[3]) T. Grigorovici: Die Wertlehre bei Marx und Lassalle. Wien 1910.

Arbeitszeit. Das Interesse der T. Grigorovici war dabei aber nur ein rein ökonomisch-theoretisches, d. h. es reichte nur bis zur Konstatierung dieses Unterschiedes. Wir dagegen fragen nach dem Grunde, aus welchem die Abweichungen Lassalle's von den Theorien Marx'ens in letzter Linie entspringen. Wir hoffen auf diese Frage Antwort zu erhalten von einer vergleichenden Darstellung der Marx'schen Theorien, soweit sie für unsere Zwecke in Betracht kommen, und der korrespondierenden Theorien Lassalle's Dabei kommt es nicht an auf eine totale Gegenüberstellung der beiden Systeme bis zu Detailausführungen herab, sondern nur auf die Gewinnung von Vergleichspunkten. —

A) Ökonomische Theorien nach Marx.

Im Zentrum des ökonomischen Systems von Marx steht die Arbeitswerttheorie. Ihr rechtes Verständnis macht Marx zum Springpunkt des Verständnisses seiner politischen Ökonomie überhaupt. Wir beginnen daher mit ihrer Darstellung und schließen die aus ihr sich entwickelnden Theorien an, sehen jedoch von der Bedeutung, welche ihnen allen in ihrem geschichtsphilosophischen Zusammenhange beikommt, noch ganz ab.

a) Arbeitswerttheorie. Die Marx'sche Werttheorie ist ein Ableger der Werttheorien der Klassiker. Der gemeinsame Grundzug der klassischen Werttheorien besteht darin, daß sie objektivistische sind, d. h. sie erblicken in dem Austausch zweier Waren eine Gleichsetzung irgendwelcher, den ausgetauschten Waren inhärenter Wertsubstanzen und erklären demzufolge die Wertsubstanz selbst als Arbeitswert oder Kostenwert oder Reproduktionskostenwert. Träger der reinen Arbeitswerttheorie, welche sich allmählich aus den Kosten-

theorien herausschält, sind vor allem die Sozialisten, so auch Marx.

Bei Marx nimmt die Arbeitswertlehre eine eigentümliche Gestaltung an. Sie geht aus von der „Ware" und unterscheidet in dieser, nach dem Vorgange der Klassiker, Gebrauchswert und Tauschwert.

Der Gebrauchswert eines Gutes gründet sich darauf, daß ihm irgendwelche bestimmte Qualitäten beikommen, geeignet, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Der Gebrauchswert hat nur Wert für den Gebrauch und verwirklicht sich nur im Konsum. Er ist das äußere sinnliche Dasein der Ware.

Der Tauschwert ergibt sich aus dem innerhalb der Periode der Warenproduktion tatsächlichen Vorgange des Austausches von Waren. Der Austausch von Waren ist der Übergang von Waren aus den Händen derjenigen, für welche sie Nichtgebrauchswerte waren, in die Hände solcher, für welche sie Gebrauchswerte sind. Das setzt voraus die Verschiedenheit der Gebrauchswerte, da Güter von absolut gleicher handgreiflicher Beschaffenheit nicht ausgetauscht werden. Der Austauschprozeß muß aber angesehen werden als die Gleichsetzung einer beiden ausgetauschten Produkten gemeinsamen, kommensurablen Größe. Dieses Gemeinsame, der Tauschwert, besteht darin, daß sie Produkte „menschlicher Arbeit überhaupt" sind; in welcher Weise, werden wir sogleich sehen.

So wie die Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert akzeptiert die Marx'sche Wertlehre den Satz, daß Arbeit die Quelle des Wertes sei, aber mit der bedeutsamen Änderung gegenüber den Klassikern, daß sie analog die Arbeit in Gebrauchswert liefernde und in Tauschwert liefernde unterscheidet. Wie die Ware Einheit von Gebrauchswert und Tauschwert ist, so wird ihr der Arbeitsprozeß Einheit von zweierlei wesensverschiedener Arbeit.

Gebrauchswert liefernde Arbeit ist konkrete, individuelle, formbestimmte und deshalb qualitativ differenzierte Arbeit. Natürliche Bedingung menschlicher Existenz überhaupt, ist sie als solche jeder geschichtlichen Epoche notwendig eigen und bleibt von gesellschaftlichen Verhältnissen unberührt.

In allen Stücken das genaue Gegenteil ist die Tauschwert setzende Arbeit. Da sie den eigentlichen Gegenstand des Austauschprozesses liefert, so müssen in ihr alle die Unterschiede der verschiedenen Gebrauchswert setzenden Arbeiten aufgehoben sein: sie muß abstrakt, allgemein, formlos und in sich nur quantitativ unterschieden sein. Denn es ist klar, wenn alles beiseite gelassen wird, was die Besonderheit der konkreten Arbeit ausmacht, so bleibt zum Schlusse die abstrakte Vorstellung von „Arbeit überhaupt" übrig, welche nur in die logische Kategorie der Quantität eingeht. Dieses abstrakte Dasein der Tauschwert setzenden Arbeit ist aber im Sinne Marx'ens keineswegs zu verstehen als ein Dasein in der Abstraktion, in einer unwirklichen Gedankenvorstellung, ausgedacht lediglich zum besseren Verständnis des Tauschvorganges. Die Tatsache, daß ein Produkt menschlicher Arbeit ausgetauscht wird gegen ein anderes, erweist vielmehr nach Marx die tatsächliche, objektive Existenz einer besonderen Tauschwertsubstanz.[1])

Aus dem Umstande, daß die Tauschwert setzende Arbeit im noch nicht ausgetauschten Produkte latent ruht und erst im Austauschprozeß, also in einem gesellschaftlichen Prozesse, objektiv in die Erscheinung tritt, ergibt sich eine wesentliche weitere Bestimmung: sie ist eine gesellschaftliche Form der Arbeit. Indem aber so die Tauschwert setzende Arbeit alle ihre unter-

[1]) Marx: Zur Kritik der pol. Ökonomie. S. 6.

scheidenden Merkmale aus der Voraussetzung einer warenproduzierenden Gesellschaft empfängt, charakterisiert sie sich als eine spezifisch geschichtliche Form der Arbeit im Gegensatz zu der Gebrauchswert setzenden Arbeit; sie gehört je nach ihrer konkreten Bestimmtheit begrenzten historischen Epochen an und ist mit gesellschaftlichen Bildungen aufs engste verknüpft. Dies zeigt sich, sobald wir nach der Wertgröße fragen, nachdem wir jetzt die Wertsubstanz kennen. Arbeit als Bewegung hat ihr quantitatives Sein in der Zeit, sie trägt ihr Maß immanent in sich. Allgemeine menschliche Arbeit läßt sich in allgemeiner Arbeitszeit ausdrücken. Mit Rücksicht auf den gesellschaftlichen und damit den historischen Charakter der Tauschwert bildenden Arbeit bestimmt sich also die Wertgröße einer Ware nach der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, erheischt, um unter gegebenen, allgemeinen Produktionsbedingungen irgend ein Exemplar derselben Ware zu produzieren". Mit der Änderung der Produktionsbedingungen ändert sich die Wertgröße. Allgemeine Arbeitszeit ist endlich noch gleiche Arbeitszeit, als auf welche die qualitativ verschiedenen Arbeitszeiten reduziert werden.

So stellt sich das Wesen der Arbeit nach Marx als ein in sich widerspruchsvolles dar: Arbeit ist eine logische Kategorie, sobald Gebrauchswert setzende Arbeit, eine historische Kategorie, sobald Tauschwert setzende Arbeit gemeint ist. Innerhalb des Marx'schen Systems ruht der Akzent auf der Tauschwert bildenden Arbeit: die individuelle, konkrete Arbeit wird aufgelöst in die allgemeine, abstrakte Arbeit, welche das wahre Wesen des vom Individuum nur hergestellten Produktes ausmacht. Die quantifizierende Betrachtungsweise trägt den Sieg davon. Das Individuum verschwindet hinter dem Tauschwert. Damit ist der Weg freigemacht zu einer aus dem zwiespältigen Charakter des Arbeits-

begriffes dialektisch sich entwickelnden Reihe von Gesetzen der ökonomischen Dynamik.

b) Geldtheorie. Die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt wohl die Wertgröße einer Ware. Ihren Ausdruck findet aber die Wertgröße einer Ware erst im Austausch, das ist in ihrem Verhältnis zu der Wertgröße einer oder mehrerer anderer Waren. Dieser Wertausdruck oder die Wertform ist je nach der Entwickelung des Warenaustausches historisch verschieden: er ist zunächst ein einfacher, indem eine Ware in einer zufälligen anderen ihr Wertäquivalent hat; auf einer höheren Stufe bilden sich sog. entfaltete Wertformen, wo eine Reihe von Arbeitsprodukten gewohnheitsmäßig die Rolle des Wertäquivalents spielt; endlich auf der Stufe der Warenzirkulation wird eine Ware allgemeines Äquivalent oder Geld. Geld ist die historisch gewordene, allgemeine Äquivalentform der in allen übrigen Waren vergegenständlichten allgemeinen menschlichen Arbeit. Es ist gleichsam eine Verdoppelung der in den Waren verborgenen Tauschwerte in ein äußerliches Dasein. Hieraus folgt, daß die Marx'sche Geldtheorie, da sie den Eigenwert der Geldsubstanz als unerläßliche Bedingung in sich schließt, — ein Ding, um Tauschwert zu haben, muß nach Marx als Vorbedingung Gebrauchswert besitzen — eine stoffliche ist.

c) Mehrwerttheorie. Die Fruchtbarkeit jener grundlegenden Unterscheidung in Gebrauchswert und Tauschwert zeigt sich am vollkommensten in derjenigen Theorie Marx'ens, welche recht eigentlich das Wesen des Kapitalismus zu enthüllen bestimmt ist, in der Mehrwerttheorie.

Marx unterscheidet zwei Perioden des Warenaustausches: eine Periode des einfachen Tauschhandels mit zufälligem und unmittelbarem Austausche von Waren, welche durch die Formel W—W, Ware gegen Ware,

gekennzeichnet ist; eine Periode der Warenzirkulation mit der Besonderheit, daß in ihr jeder Austauschprozeß durch das Dazwischentreten von Geld kompliziert wird. Innerhalb dieser letzteren Periode kann Geld in zweifacher Weise eine Rolle spielen. Der Besitzer einer Ware kann diese verkaufen, um eine andere zu kaufen: das Geld erscheint als Mittelglied eines Austauschprozesses, dessen Ziel der Konsum der gekauften Ware ist. Die Formel für diesen Vorgang ist Ware gegen Geld, Geld gegen Ware, oder zusammengezogen W—G—W. Der Besitzer von Geld kann aber auch kaufen, um zu verkaufen; das Geld erscheint zu Beginn und Schluß des vollzogenen Austauschprozesses, für welchen die Formel gilt Geld gegen Ware, Ware gegen Geld, oder zusammengezogen G—W—G. Mit der Stellung des Geldes in diesem letzteren Prozesse hat sich aber dessen Ziel geändert: dieses Ziel ist Mehrgeld oder, wenn wir bedenken, daß Geld nichts anderes als die allgemeine Wertform ist, Mehrwert. Geld, in diesen Kreislauf eintretend, mit dem Ziele auf Mehrwert, erhält einen besonderen Charakter: es wird Mehrwert heckender Wert oder Kapital. Andererseits kann es also Mehrwert erst auf der Stufe der durch Geld vermittelten Warenzirkulation geben.

Es erhebt sich die Frage, woher der Mehrwert komme. Eine Ware, welche die Eigentümlichkeit besäße, daß ihr Gebrauchswert, ihr Konsum Quelle von Tauschwert ist, würde offenbar, in die Formel G—W—G eingesetzt, das Rätsel lösen. Diese Ware ist die Arbeitskraft. Zwei Voraussetzungen sind nötig, damit die Arbeitskraft Ware werden kann. Einmal: der Besitzer von Arbeitskraft muß frei sein, über sie zu verfügen. Als Sklave ist er Ware, nicht Warenbesitzer. Ferner: seine Arbeitskraft muß Nichtgebrauchswert für ihn, Gebrauchswert für andere sein. Dies ist sie, wenn der

Besitzer von Arbeitskraft von den Produktionsmitteln getrennt ist. Gegeben sind diese Bedingungen in der Epoche der kapitalistischen Produktion.

Fragen wir nach dem Werte von Arbeitskraft, so ergibt sich als solcher nach dem allgemeinen Gesetze: er ist gleich der zur Wiederherstellung von Arbeitskraft gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit. Wiederherstellung von Arbeitskraft ist gleichbedeutend mit der Herstellung der zur Existenz und Fortpflanzung des Arbeiters erforderlichen Lebensmittel.

Zerlegen wir nun die Formel G—W—(G+g) in ihre beiden Bestandteile G—W und (W+w) — (G+g) und stellen wir für W „Arbeitskraft" ein, so wird offenkundig, worin der Mehrwert seine Quelle hat: kauft der Besitzer von Geld, der Kapitalist, vom Besitzer der Ware Arbeitskraft, vom Lohnarbeiter, dessen Arbeitskraft und konsumiert er den Gebrauchswert dieser Arbeitskraft über diejenige Zeit hinaus, welche die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit zur Wiederherstellung von Arbeitskraft ist, so wird aus dem Wertbildungsprozeß, welcher bis zu eben diesem Augenblicke der Produktionsprozeß war, ein Mehrwertbildungsprozeß. Beide zusammen machen den kapitalistischen Produktionsprozeß aus. Es ist besonders zu betonen, daß Marx nicht von irgend welchem Abzug am Lohn, noch überhaupt an dieser Stelle von den Gesetzen der Preisbildung der Arbeitskraft redet. Unterstellt, die Arbeitskraft würde zu ihrem vollen Werte bezahlt, die Preisbildung würde die Äquivalenz von Lohn und Wert der Arbeitskraft nicht verletzen, so würde die Tatsache der Mehrwertbildung dennoch bestehen bleiben, beruhend lediglich auf dem Unterschiede zwischen dem Tauschwerte, welchen die Arbeitskraft selbst besitzt, und dem größeren Tauschwerte, welchen sie bei der Kon-

sumtion ihres Gebrauchswertes über eine gewisse Zeitspanne hinaus erzeugt. —

d) Accumulation. Als notwendige Folge fließt aus der Mehrwerttheorie die Lehre von der Accumulation. Das Kapital, womit jeder kapitalistische Produktionsprozeß beginnt, setzt sich regelmäßig aus zwei wesensverschiedenen Kapitalteilen zusammen: aus dem konstanten Kapitalteil (c), den Produktionsmitteln, bestehend in Rohmaterial, Hilfsstoffen und Arbeitsmitteln, (Seinen Namen hat er daher, daß er im Produktionsprozeß seine Wertgröße nicht ändert), und aus dem variablen (v), das ist dem in Arbeitskraft umgesetzten Kapitalteil (Seinen Namen hat er daher, daß er seine Wertgröße im Produktionsprozeß ändert, indem er sein eigenes Äquivalent plus einen größeren oder kleineren Überschuß, den Mehrwert, erzeugt). Da das variable Kapital allein Ursache von Mehrwert werden kann, so ist für die absolute Größe des produzierten Mehrwertes die Größe des konstanten Kapitals, wie die organische Kapitalzusammensetzung, d. h. das Verhältnis von c zu v, irrelevant. (Wohl wird dagegen dieses Verhältnis, wie sich sogleich zeigen wird, von Bedeutung für die Bestimmung des Preises von Arbeitskraft.) Der am Schlusse des Produktionsprozesses erschienene Mehrwert kehrt als Mehrgeld zum Ausgangspunkt, zum Kapitalisten zurück. Dieser kann ihn ganz oder teilweise konsumieren. Verzehrt er den Mehrwert ganz, so beginnt der neue Produktionsprozeß auf der gleichen Stufe wie der vorige: einfache Reproduktion. Schlägt er den Mehrwert teilweise oder ganz als zusätzliches Kapital zu dem früheren, so findet Accumulation statt und der neue Produktionsprozeß beginnt auf höherer Stufe: erweiterte Reproduktion. Accumulation bedeutet demnach Aneignung von unbezahlter Arbeit (nicht unbezahlter Arbeitskraft!) zum Zwecke erweiterter

Aneignung von unbezahlter Arbeit. Beiden Prozessen der Reproduktion, dem einfachen wie dem erweiterten, ist gemeinsam, daß sie immer selbst wieder die Bedingungen ihrer eigenen Existenz erzeugen: an ihrem Ende stehen immer wieder einander gegenüber Lohnarbeit und Kapital, Lohnarbeiter und Kapitalist. Die kapitalistische Produktion erheischt die Verewigung der Arbeiterklasse wie der Kapitalistenklasse. —

e) Lohntheorie. Das führt zu der Frage nach der Gestaltung des Preises der Arbeitskraft oder des Lohnes des Arbeiters. Der normale Preis der Arbeitskraft würde gleich sein ihrem Werte, d. h. der zu ihrer Reproduktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, ausgedrückt in Geld. Es gibt aber Gründe für Abweichungen von dieser Mittellinie nach oben und unten. Diese Gründe liegen auf der Seite des Kapitals. Wüchse einem bestimmten Kapitale der accumulierte Mehrwert in demselben Verhältnisse zu, in welchem bisher der konstante zu dem variablen Kapitalteile stand, änderte sich also in der organischen Zusammensetzung des erweiterten Kapitales nichts, so wäre für den Kauf von Arbeitskraft eine größere Menge variablen Kapitals bereit; hätten sich in derselben Zeitspanne die Arbeiter nicht in der gleichen, sondern in einer niedrigeren Proportion vermehrt wie das variable Kapital, so könnte eine Lohnsteigerung eintreten gegenüber dem vorherigen Stande. Ließe, unter der gleichen Voraussetzung der Beständigkeit der organischen Kapitalzusammensetzung, die Accumulation nach, würde von den Kapitalisten ein größerer Teil des Mehrwertes konsumiert, so fiele umgekehrt der Lohn bis zu dem Punkte, wo er einen dem Verwertungsbedürfnisse des Kapitals entsprechenden Stand wieder erreicht. Tatsächlich hat nun aber die kapitalistische Produktionsweise die Tendenz, die organische Zusammensetzung des Kapitals zu Gunsten eines immer größer

werdenden Anteils des konstanten Kapitals zu ändern. Die technischen Umwälzungen und die Zentralisation bereits gebildeter Kapitalien wirken in dieser Richtung. Beides bedeutet gesteigerte Produktivität der Arbeit; gesteigerte Produktivkraft der Arbeit bedeutet gesteigerte Produktion von Mehrwert und damit gesteigerte Accumulation. Die Folge ist eine fortschreitende absolute Vergrößerung des konstanten und eine relative Verkleinerung des variablen Kapitalteils. Anders ausgedrückt: das zuschüssige Kapital beschäftigt einen immer geringeren Teil zuschüssiger Arbeitskraft, es wird Arbeitskraft freigesetzt. Die kapitalistische Accumulation, welcher die Steigerung der Produktivität infolge technischer Fortschritte und die Zentralisation zu Hilfe eilen, produziert also, je nach ihrer Energie, beständig eine relative, d. h. für die Verwertungsbedürfnisse des Kapitals überflüssige Zuschußarbeiterschaft, die industrielle Reservearmee. Je nach der Expansion oder Kontraktion des als Kapital verwandten Reichtums der kapitalistischen Gesellschaft wird ein Teil der Arbeitskräfte aus dieser Reservearmee herangezogen oder in sie entlassen. Je nach der Expansion oder Kontraktion der Reservearmee sinkt oder steigt der Lohn. Ist so an und für sich die Möglichkeit gegeben zu einem Steigen des Preises der Arbeitskraft selbst über ihren Wert hinaus, so findet der Lohn doch eine oberste Grenze: er darf nie völlig den Mehrwert absorbieren. Der Kern der Lohntheorie Marx'ens ist der: die Höhe des Preises der Arbeitskraft wird bestimmt, durch das jeweilige Verwertungsbedürfnis des Kapitals.

f) Zusammenbruchstheorie. Die Lehren von der Accumulation und der industriellen Reservearmee enthalten in ihren Falten versteckt bereits die Theorien vom notwendigen Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft. Setzen wir nur an die Stelle der ökonomi-

schen Kategorien Kapital und Arbeit die durch sie repräsentierten leibhaftigen Menschen, so stecken jene scheinbar so abstrakten Theorien ein gewaltiges und drohendes Antlitz auf. Accumulation bedeutet nicht mehr länger Anhäufung von konstantem Kapital, sie bedeutet die immer intensiver werdende Herrschaft einiger, an Zahl stets abnehmender Individuen, der Kapitalmagnaten, über die Produktionsmittel. Die relative Abnahme des variablen Kapitalteils bedeutet die absolute Vermehrung der massenhaften Lohnarbeiterschaft, Expansion und Kontraktion des Kapitals bedeuten die Unsicherheit der Existenz dieser Lohnarbeiterschaft.

Aber die Gesetze der kapitalistischen Produktion hören nicht auf, wirksam zu sein: sie treiben die kapitalistische Produktion über sich selbst hinaus und verkehren sie in ihr Gegenteil. Hören wir darüber Marx selbst: „Sobald der Umwandlungsprozeß nach Tiefe und Umfang die alte Gesellschaft hinreichend zersetzt hat, sobald die Arbeiter in Proletarier, ihre Arbeitsbedingungen in Kapital verwandelt sind . . . . . gewinnt die weitere Vergesellschaftung der Arbeit und weitere Verwandlung der Erde und anderer Produktionsmittel in gesellschaftlich ausgebeutete, also gemeinschaftliche Produktionsmittel, daher die weitere Expropriation der Privateigentümer, eine neue Form. Was jetzt zu expropriieren, ist nicht länger der selbstwirtschaftende Arbeiter, sondern der viele Arbeiter exploitierende Kapitalist. Diese Expropriation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Zentralisation der Kapitale. Je ein Kapitalist schlägt viele tot. Hand in Hand mit dieser Zentralisation oder der Expropriation vieler Kapitalisten durch Wenige entwickelt sich die cooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter. . . . Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmag-

naten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren, wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Eigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert". [1]) —

B) Oekonomische Theorien nach Lassalle.

Gehen wir nach dieser knappen und mit Rücksicht auf den besonderen Zweck auch notwendigerweise lückenhaften Darstellung der Marx'schen ökonomischen Theorien, welche sich mit dem Wesen des Kapitalismus beschäftigen, über zu der Betrachtung der entsprechenden Anschauungen Lassalle's. Die Reihenfolge wird dieselbe sein, wenngleich sie Lassalle einigermaßen Zwang antun muß, da sein System sich nicht in derselben Weise aufbaut wie dasjenige von Marx.

a) Arbeitswerttheorie. Wie für Marx, so ist auch für Lassalle die Arbeitswerttheorie der Mittelpunkt des Systems. Ja, ihre im Großen und Ganzen einheitliche Durchführung gibt uns überhaupt erst das Recht, von einem ökonomischen Systeme Lassalle's trotz seines sonstigen Eklektizismus' zu sprechen.

Marx, so sahen wir, nimmt, um zu seiner Werttheorie zu gelangen, seinen Ausgang von der „Ware", oder, was auf dasselbe hinausläuft, von einer warenpro-

[1]) Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 728.

duzierenden Gesellschaft. Marx stellt einander gegenüber eine Reihe individueller Produzenten (individuell nicht im Sinne des isolierten Einzelindividuums, sondern des kapitalistisch produzierenden Individuums, des Unternehmens), welche ihre individuellen Produkte austauschen. Anders-Lassalle: Er behandelt die Privatarbeit der Individuen der warenproduzierenden Gesellschaft als ihr Gegenteil, als vergesellschaftete Arbeit. Die moderne Produktion ist ihm eine gemeinsame, cooperative. Sie stellt sich ihm dar nicht als ein Nebeneinander von Menschen, die ihre individuellen Arbeitserzeugnisse austauschen, sondern eine ineinandergreifende Vereinigung Vieler zur Erzeugung eines und desselben Produktes. Lassalle sagt hierüber folgendes: „Nicht ein Nebeneinanderleben von Menschen, die bloß ihre individuellen Arbeitserzeugnisse miteinander austauschen, bildet die menschliche Gesellschaft und die gesellschaftliche Arbeit, sondern die Produktion ist eine gemeinsame." „Die heutige gesellschaftliche Arbeit bildet ganz überwiegend nicht ein nebeneinander geschehendes Vorsichgehen selbständiger Tätigkeiten, sondern eine streng ineinander eingreifende gemeinschaftliche Vereinigung Vieler zur Hervorbringung desselben Produktes." [1]) Es ist von hier aus evident, daß in einer Gesellschaft mit weitestgehender Arbeitsteilung das Wesen der individuellen Arbeit darin besteht, daß sie das produziert, was das arbeitende Individuum nicht selbst gebraucht, also — mit den Augen des Individuums gesehen — Nichtgebrauchswerte. Das unterscheidet nach Lassalle die Produktionsweise der kapitalistischen von derjenigen früherer Gesellschaftsperioden. „Die heutige gesellschaftliche Arbeit charakterisiert sich dadurch, daß jeder das produziert, was er für sich selbst

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 58/59.

nicht gebrauchen kann.“ „Das ist der unterscheidende, scharf festzuhaltende Charakter der Arbeit in früheren Gesellschaftsperioden, daß man damals zunächst für den eigenen Bedarf produzierte und den Ueberschuß abgab, d. h. vorherrschend Naturalwirtschaft trieb. Und das ist wieder der unterscheidende Charakter, die spezifische Bestimmtheit der Arbeit in der modernen Gesellschaft, daß jeder nur das produziert, was er durchaus nicht braucht, d. h. daß jeder Tauschwerte produziert, wie früher vorherrschend Nutzwerte.“ [1])

Vergleichen wir zunächst die beiden Ausdrücke Nichtgebrauchswert und Tauschwert, wie sie Lassalle hier gebraucht, mit den gleichlautenden Marx'ens. Bei Marx erklärt der Umstand, daß eine Ware für ihren Hüter Nichtgebrauchswert, für des Letzteren Partner im Austauschprozeß Gebrauchswert ist, lediglich die Tatsache des erfolgenden Austausches. Nichtgebrauchswert zu sein, ist die Ursache des Austausches einer Ware. Mit dem Tauschwert, dem eigentlichen Objekt des Tausches, hat er nichts zu tun. Für Lassalle ist „Nichtgebrauchswert“ nur ein negativer Ausdruck für „Tauschwert.“ „Die Arbeit der heutigen Gesellschaft ist eine ausschließlich Tauschwerte produzierende, eine das, was man selbst nicht gebraucht, produzierende Arbeit.“ [2]) Der Nichtgebrauchswert dient ihm nicht zur Erklärung des Austauschprozesses, er ist ihm vielmehr eine abgeleitete Erscheinung der Arbeitsteilung, da jedes Individuum nur einen „abstrakten Teil eines Produktes, nicht das fertige Genußmittel selbst hervorbringt“.

Noch weniger kennt Lassalle, das zeigen die oben zitierten Stellen bereits, die für Marx so wichtige Coëxistenz von Gebrauchswert und Tauschwert in der einzelnen Ware. Gebrauchswerte zu produzieren, also auch

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 73/75. [2]) ibidem. S. 75.

die Kategorie des Gebrauchswertes im Sinne Marx'ens, erscheint ihm als Eigentümlichkeit früherer Produktionsweisen. Dagegen hat sein Begriff des Tauschwertes wiederum keine andere Bedeutung als die eines „gesellschaftlichen Gebrauchswertes". Sein Tauschwert lebt nicht wie der Marx'sche als abgeschiedenes Wesen in einer abstrakten Welt, aus welcher er heraustritt, um im Austauschprozeß für eine kurze Weile Fleisch und Blut anzunehmen. „Tauschwert zu sein", heißt nach Lassalle nur „Gebrauchswert für alle Welt zu sein" [1]), ist also von irgend welcher handgreiflichen Qualität eines Produktes abhängig.

Weder die Kategorie des Tauschwertes, noch die des Gebrauchswertes, noch die des Nichtgebrauchswertes wiederholen sich also im genauen Sinne Marx'ens und dieser war allerdings berechtigt, von seinem Schüler Lassalle zu sagen, daß er seine Theorien über Wertsubstanz und Wertgröße schlecht verstanden habe. Denn was hier als eine Verschiedenheit der Begriffe Gebrauchswert und Tauschwert zu Tage tritt, projiziert sich hinein in die Lehren über Wertsubstanz und Wertgröße. Zunächst was die Wertsubstanz angeht: Lassalle übernimmt wie Marx von den Klassikern die „Arbeit als Prinzip und Maßstab des Wertes der Dinge" [2]); aber diese Arbeit muß, nach dem was oben über die Handgreiflichkeit des Tauschwertes gesagt ist, eine andere, konkretere Beschaffenheit haben, als diejenige Marx'ens. So ist es auch. Bei Marx ist die Wertsubstanz eine „gespenstige Gegenständlichkeit, eine blosse Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung." [3]) Bei Lassalle ist die

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 159.
[2]) ibidem. S. 146.
[3]) Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 4.

Substanz des Wertes, immer entsprechend seiner Fiktion einer arbeitsteiligen und daher cooperierenden, gemeinsam arbeitenden Gesellschaft, die Summe der konkreten, formbestimmten, gesellschaftliche Gebrauchswerte herstellenden Arbeiten aller Individuen. „Was das Individuum wirklich in seiner Arbeit verrichtet, ist die reale (d. h. Gebrauchswerte herstellende) individuelle Arbeit aller Individuen, d. h. allgemeine gesellschaftliche Arbeit." [1])

Die Art und Weise, wie Lassalle die Wertgröße bestimmt, verwischt in etwas den klaren Unterschied, welchen seine Auffassung hinsichtlich der Wertsubstanz gegenüber der Marx'schen zeigt. Es genüge anzuführen, daß die Ueberführung der Wertsubstanz in Wertgröße auch bei ihm auf einer Reduktion der Arbeit auf Arbeitszeit beruht, wobei gleichzeitig wieder qualifizierte, komplizierte Arbeit in ein größeres Quantum unqualifizierter, roher Arbeit aufgelöst wird. [2])

Fassen wir die in Vorstehendem enthaltenen Unterschiede zwischen den beiden Wertlehren kurz zusammen:

1. Dem Lassalle'schen Wertbegriffe und in Consequenz auch seinem Begriffe der Arbeit ist völlig fremd der zwieschlächtige Charakter der Marx'schen entsprechenden Begriffe. Da Lassalle das Nebeneinanderbestehen von zweierlei wesentlich verschiedenem Wert, dem Gebrauchswert und dem Tauschwert, in der „Ware" nicht kennt, so notwendig auch nicht die Coëxistenz von Gebrauchswert bildender und Tauschwert bildender Arbeit im Arbeitsprozeß. (Folgerichtig wird sein System auch aller von Marx aus diesem Zwiespalt hervorentwickelten ökonomischen Theorien, der Geldtheorie, der Mehrwerttheorie etc. entbehren müssen.)

2. Im einzelnen bestehen Abweichungen Lassalle's von Marx in folgenden Richtungen: Lassalle unterstellt,

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 160.
[2]) L. W. W. Bd. III. S. 159.

entgegen Marx, eine vergesellschaftete, auf der Solidarität aller Beteiligten aufgebaute Produktion.[1]) Seine allgemeine gesellschaftliche Arbeit kann deshalb nie tauschwertsetzende Arbeit im Sinne Marx'ens sein: nach Marx wird der gesellschaftliche Charakter der in einem Produkte verkörperten individuellen Arbeit erst dadurch vermittelt, daß diese individuelle konkrete Arbeit sich in die abstrakte Form einer allgemeinmenschlichen Arbeit begibt, tauschwertsetzende Arbeit wird und, indem sie ihre individuelle Herkunft verleugnet, im Austausch leibhaftig in die Erscheinung tritt. Für Lassalle ist die in einem konkreten Produkte vergegenständlichte Arbeit des Individuums unmittelbar konstitutives Glied der allgemeinen gesellschaftlichen Arbeit oder, anders ausgedrückt, die allgemeine gesellschaftliche Arbeit ist dem Austausch präexistent, sie hat ihr reales Dasein schon in der Produktion.

Hinter diesen Differenzen, beruhend, wie es auf den ersten Anblick scheint, nur auf einem höheren Grade des Marx'schen Abstraktionsvermögens, verbirgt sich mehr. Die rücksichtslos quantifizierende Arbeitswerttheorie Marx'ens bereitet die Ableitung von Naturgesetzen der gesellschaftlichen Bewegung vor. Sie drängt die menschlichen Verhältnisse völlig zurück hinter die sie repräsentierenden Verhältnisse ökonomischer Kategorien. Im Gegenteile dazu sind bei Lassalle die ökonomischen Kategorien nur schlechte Verhüllungen menschlicher Zusammenhänge. Hinter seiner gesellschaftlichen Produktion auf Basis der Arbeitsteilung steht die Solidarität aller Gesellschaftsglieder. Hinter der konkreten, allgemeinen, gesellschaftlichen Arbeit des Individuums steht dieses konkrete Individuum selbst und schickt sich an, auf Grund der Gemeinsamkeit der gesell-

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 42.

schaftlichen Produktion ein Recht auf Anteil an dem gesellschaftlichen Produkt zu heischen. —

b) Geldtheorie. Für sich betrachtet von nebensächlicher Bedeutung, kann die Geldtheorie Lassalle's als ein Beleg dafür dienen, wie weit Lassalle und Marx in ihrer rein theoretischen Durchbildung der Wertlehren auseinandergehen, da sie jenen Unterschied vergrößert wiederspiegelt. „Geld, definiert Lassalle, ist vergegenständlichte gesellschaftliche Arbeitszeit, gereinigt von jeder individuellen Bestimmtheit der besonderen Arbeit (als Arbeit in Stecknadeln, Holz, Linnen etc.). Die allgemeine gesellschaftliche Arbeitszeit hat ihr selbständiges Dasein als Geld.“ [1]) Was es jedoch mit dieser Selbständigkeit auf sich habe, zeigt eine im Heraclit vergrabene Bemerkung Lassalle's über das Wesen des Geldes. Diese hält Geld aus beliebigem, gebrauchswertlosem Stoffe gerade als Gegensatz gegen die „stofflichen Waren“ für möglich und dem Wesen des Geldes entsprechend, welches nur eine „unwirkliche Gedankenabstraktion des Wertes sei.“ [2]) Bringt man diese Ansicht Lassalle's von dem Wesen des Geldes in Zusammenklang mit seiner Arbeitswerttheorie, so ergäbe sich konsequent die Möglichkeit eines Arbeitsgeldes, welches, etwa in Form einer Papiernote, unmittelbar die individuelle Arbeitszeit, d. h. den individuellen Anteil an der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit repräsentiert. Demgegenüber ist es eine ökonomische Grundwahrheit für Marx, daß Geld Substanzwert haben müsse. Geld ist allgemeines Wertäquivalent; ein Ding, um Wertäquivalent sein zu können, muß selbst Wert haben: „weil alle Waren als Werte vergegenständlichte menschliche Arbeit, daher an und für sich kommensurabel sind,

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 160.

[2]) Ferdinand Lassalle: Die Philosophie Heraclits. Berlin 1858. Bd. I. 223/224/225.

können sie ihre Werte gemeinschaftlich in derselben spezifischen Ware messen und diese dadurch in ihr gemeinschaftliches Wertmaß oder Geld verwandeln.“ [1]) Geld ist also für Marx erst mittelbarer Ausdruck des Wertes. —

c) Mehrwerttheorie. Hat sich in den bisher behandelten Theorien Lassalle wenigstens in der Terminologie an Marx angelehnt, wenn er gleich in der Sache von ihm abwich, so versagt nunmehr der Zusammenhang völlig hinsichtlich der Mehrwerttheorie. Diese Theorie, aus welcher Marx Accumulation, Konzentration, Verelendung und schließlichen Zusammenbruch des Kapitalismus deduziert, fehlt bei Lassalle.

Erinnern wir uns daran, daß nach Marx die Mehrwertbildung durchaus unabhängig von der Lohnbildung vor sich geht, daß sie sich nicht etwa darstellt als ein Abzug des Unternehmers vom Preise der gekauften Arbeitskraft, daß sie also auch bei sog. normaler, dem Wertgesetze angemessener Lohnbildung stattfindet, daß die Mehrwertbildung ferner durchaus nichts zu tun hat mit der bei Lassalle und anderen sog. Kapitalprämie (Kapitalprofit, Kapitalzins etc.), welche vielmehr eine abgeleitete Teilerscheinung des Mehrwertes und von dessen Realisation in der Zirkulation abhängig ist, erinnern wir uns mit einem Worte, daß die Mehrwertbildung Sache des Produktionsprozesses ist, so haben wir aus dem Systeme Lassalle's der Marx'schen Theorie über den Mehrwert nichts gleiches zur Seite zu stellen.

Sofern jedoch der Hauptwert gelegt wird darauf, daß an irgend einem Punkte des Produktionsprozesses ohne Rücksicht auf die Lohnbildung unbezahlte Arbeit geleistet wird, also Mehrwert entsteht, der vom Kapitalisten usurpiert wird, ohne Rechtstitel, nur auf Grund

[1]) Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 59.

der ökonomischen Verhältnisse, so könnte ein leiser Anklang an die Marx'sche Mehrwerttheorie in folgender Ansicht Lassalle's erblickt werden. Die Produktion, sagt Lassalle, wirft nur dann einen Ueberschuß über den Lebensunterhalt ab, wenn sie unter Teilung der Arbeit geschieht oder, was dasselbe ist, wenn sie eine cooperative, keine isoliertindividuelle ist[1]). „Die Teilung der Arbeit ist die Quelle aller Reichtümer. Daß nur durch die Teilung der Arbeit die Produktion immer ergiebiger und billiger wird, dieses in dem Wesen der Arbeit beruhende Gesetz ist das einzige ökonomische Gesetz, welches . . . . als soziales Naturgesetz bezeichnet werden könnte."[2]) Am Beginne der Geschichte findet dieses Gesetz seinen Ausdruck in der Sklavenarbeit: es ist hier die Bedingung für die auf unzähligen Sklavenrücken aufgebaute antike Kultur. Unterscheidend in dieser Epoche seiner Geltung ist, daß der Arbeitsüberschuß oder, wie wir mit dem gehörigen Vorbehalte auch sagen können, der Mehrwert der Sklavenarbeit vom Sklavenherrn aufgestapelt wird in der eigenen Wirtschaft in Form von Gebrauchswerten. Der Sklavenbesitzer ist Herr, nicht Kapitalist. Geronnener Mehrwert der Sklavenarbeit ist noch kein Kapital. — Das Mittelalter kennt jenes soziale Naturgesetz in der Form von Hörigen-Leibeigenen-Arbeit, unterschieden von der Sklavenarbeit insoweit, als nicht mehr der Mensch im ganzen, sondern nur sein Wille und besondere Akte seines Willens Objekte des privaten Eigentums werden können. Das Ergebnis dieses mittelalterlichen Prinzips ist auf ökonomischem Gebiete ein kompliziertes Gebilde durcheinanderlaufender Beziehungen: indem der Privilegierte des Mittelalters diesen besonderen Willensakt, diese Leistung, dieses Arbeitsprodukt von seinem Verpflichteten ent-

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 113.
[2]) L. W. W. Bd. III. S. 212.

gegennimmt, und indem wiederum dieses sein Recht beengt und durchkreuzt wird von den Rechten anderer Privilegierter neben ihm, entsteht das System der sich gegenseitig stützenden und in sich zusammenhängenden mittelalterlichen Naturaldienste und Naturallieferungen. Konkreter: der Seigneur des Mittelalters sieht sich wesentlich auf eine mosaikartige zusammengesetzte Vielheit besonderer Dienste und besonderer Gebrauchswerte gestellt. Den fremden Arbeitsüberschuß, der ihm auf Grund seiner Privilegien ökonomisch und rechtlich gebührt und welcher ihm in Gestalt von Gebrauchswerten zufließt, muß er wie der Sklavenbesitzer konsumieren. So ruht auch die Kultur des Mittelalters auf der Arbeitsteilung und dem aus ihr entspringenden Produktionsüberschuß. Dem Altertum wie dem Mittelalter ist also gemeinsam, daß der auf Grund von Arbeitsteilung erzeugte Produktionsüberschuß über den Lebensunterhalt der Gesellschaft hinaus hervorgebracht wird von ganz oder teilweise rechtlich unfreier Arbeit, und daß er rechtmäßig dem Sklavenbesitzer wie dem Seigneur zukommt. [1])

Die ökonomischen Verhältnisse sind hier nur der Ausdruck der positiven Rechtssatzungen, welche die menschlichen Verhältnisse von Herr zu Sklave, von Feudalem zu Hörigem, regeln. [2]) —

Die französische Revolution stürzt das kunstvolle Gebäude der Privilegien des Mittelalters, indem sie dessen Grundmauer, die teilweise Unfreiheit der Arbeit zerstört und zum Grundsatz erhebt, daß die Arbeit wie der Arbeiter rechtlich vollkommen frei sei. Das hat nach zwei Richtungen bedeutsame Konsequenzen: 1. in der bürgerlichen Gesellschaft erst kann die Produktion unter einer die gesamte Gesellschaft durchdringenden Arbeits-

[2]) L. W. W. Bd. III. S. 174 ff.
[1]) ibidem. S. 187 ff.

teilung vor sich gehen. Da in ihr die Arbeitsteilung am weitesten getrieben ist, so muß nach dem oben formulierten „sozialen Naturgesetze" in ihr die Produktivität relativ am größten, der Produktionsüberschuß über den Unterhalt der bürgerlichen Gesellschaft relativ am höchsten sein [1]). 2. Der auch in der bürgerlichen Gesellschaft stattfindende Uebergang des gesellschaftlichen Produktionsüberschusses oder der gesellschaftlichen Mehrarbeit an eine begrenzte Anzahl von Mitgliedern der Gesellschaft basiert nicht mehr auf der Grundlage einer Rechtssatzung: aus einem rechtlichen Uebergang wird ein „blos tatsächlicher, ökonomischer", eine Usurpation. „Eine Handvoll Individuen, sagt Lassalle, ist hergekommen in allen Nationen und hat dieses soziale Naturgesetz, welches nur durch die geistige Natur Aller vorhanden ist, zu ihrem individuellen Nutzen in Beschlag genommen. . . . . Es ist, als ob einige Individuen die Schwerkraft, die Elastizität des Dampfes, die Wärme der Sonne zu ihrem Eigentum erklärt hätten". [2]) —

Inwieweit sind wir nun berechtigt, in den Ansichten Lassalle's über dieses soziale Naturgesetz von der Produktivität eine Annäherung an die Mehrwerttheorie Marx'ens zu erblicken? Lassalle spricht von der Beschlagnahme des Gesetzes oder, besser, seiner Wirkungen. Worin bestehen die ökonomischen Wirkungen der Arbeitsteilung oder, von der anderen Seite gesehen, der Cooperation? Cooperation ist die Form der Arbeit Vieler, die in demselben Produktionsprozesse planmäßig neben- und miteinander arbeiten. Bei dieser Verwandlung vieler zersplitterter und voneinander unabhängiger Arbeitsprozesse in einen kombinierten, gesellschaftlichen Arbeitsprozeß wird eine ganz neue Produktivkraft, eine Massenkraft geschaffen, welche mehr und anderes ist

[1]) ibidem. S. 191.
[2]) ibidem. S. 212/213.

als die Summe der einzelnen Produktivkräfte, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Die gesteigerte Produktivität als Folge der Cooperation äußert sich als gesteigerter Produktionsertrag. Dieser überschüssige Produktionsertrag beruht also nur auf einer Eigentümlichkeit der Gebrauchskraft der gesellschaftlich angewandten Arbeit. Ihn eignet sich nach Lassalle die Kapitalistenklasse ohne Entgelt an die Arbeiter an. Von der Bildung des Preises der Arbeitskraft ist an und für sich die Existenz des so gearteten Mehrwertes — so können wir ihn jetzt nennen — durchaus unabhängig. Der Kapitalist hat es mit dem Kauf der Arbeitskraft des einzelnen Arbeiters zu tun. Selbst wenn er diese zu ihrem Werte, d. h. mit dem Aequivalent der zu ihrer Herstellung gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, bezahlen würde, so würde doch derjenige Vorteil, welcher in der Cooperation seiner vielen Arbeiter liegt, in seine Tasche als Mehrwert fließen. [1])

Wir können demnach sagen: Marx kennt einen Mehrwert, herausgepreßt aus dem einzelnen Arbeiter dadurch, daß dessen Arbeitskraft über die zur Reproduktion ihres Wertes notwendige Zeit hinaus vom Kapitalisten gebraucht, exploitiert wird. Lassalle dagegen kennt nur einen Mehrwert, entsprungen aus den Vorteilen der Cooperation, aus der gesteigerten Produktivkraft, welche zusammenverwendete Arbeitskräfte im Gegensatze zu isolierten entwickeln. Das Gemeinsame dieser beiden Sorten von Mehrwert ist, daß sie auf fremder unbezahlter Mehrarbeit beruhen, welche der Kapitalist sich aneignet, wenngleich Lassalle diesem Gedanken nur sehr schwach Ausdruck verliehen und ihn weiterhin völlig zurückgestellt hat hinter seiner Lehre von der Aneignung des ganzen Arbeitsertrages durch den Kapitalisten. Während aber Marx seiner Mehrwert-

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 215.

lehre eine höchst wichtige Rolle zuweist, wird sie bei Lassalle völlig verhüllt von seiner Lehre über die Aneignung des Produktionsertrages durch den Kapitalisten, welche eigentlich nur ein anderer Ausdruck ist seiner Lohntheorie. Andererseits darf aber die Lehre Lassalle's von der Aneignung des Produktionsertrages durch den Kapitalisten nicht verwechselt werden mit seiner Mehrwerttheorie, wie wir sie soeben kennen lernten. Denn die Beschlagnahme der Wirkungen jenes sozialen Naturgesetzes (d. h. der steigernden Wirkung der Arbeitsteilung auf die Produktivität der Arbeit) durch die Kapitalistenklasse fällt nicht notwendig zusammen mit der umfassenderen Theorie Lassalle's von der Aneignung des Arbeitsertrages des Arbeiters durch den Kapitalisten, welche wir sogleich betrachten werden. Es bleibt vorher nur noch festzustellen, daß, da Lassalle einen Mehrwert im strengen Sinne Marx'ens nicht kennt, auch alle jene Theorien, welche Marx unmittelbar aus der Mehrwertlehre ableitet, für ihn in Wegfall geraten. —

d) Lohntheorie. Die Lehre vom Lohn ist die Lehre von dem Preise, welchen die Ware Arbeitskraft auf dem Markte erzielt. Dazu daß Arbeitskraft als Ware auf dem Markte feilgeboten werde, braucht es zweierlei Vorbedingungen: die Befugnis ihres Besitzers zum Verkauf und eine äußere Veranlassung dazu.

Die bürgerliche Gesellschaft erklärt im Gegensatze zu den ihr vorangehenden Wirtschaftsformen die Arbeit für rechtlich frei und schafft damit die erste Voraussetzung; zugleich aber auch die zweite: denn „die jetzt plötzlich rechtlich für frei erklärten Leibeigenen, Hörigen, Zunftgesellen und Lehrlinge hatten, sie und ihre Vorfahren, Jahrtausende hindurch für die Bevorrechteten aller Art die vorgetane Arbeit verrichtet und befanden sich jetzt rechtlich frei und faktisch mittellos diesen in den Händen der Besitzenden aufgehäuften Kapitalien

gegenüber.“ [1]) Die Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln, als bloss ökonomische Fortsetzung eines früheren rechtlichen Verhältnisses in die neue bürgerliche Gesellschaft hineinragend, zwingt den Arbeiter zum Verkauf seiner Arbeitskraft. „Da sie das nicht haben, was man braucht, ehe man irgend eine Arbeit beginnen kann — was blieb und bleibt ihnen übrig, ... wenn sie nicht hungern und verhungern wollen, als bei den mit jenen durch ihre eigene tausendjährige Arbeit hervorgebrachten Kapitalien, mit den Resultaten ihrer eigenen vorgetanen Arbeit ausgerüsteten Unternehmern Arbeit zu suchen.“ [2])

Welchen Preis erzielt die Ware Arbeitskraft auf dem Markt? Als Ware ist Arbeitskraft dem allgemeinen Gesetze unterworfen, welches unter der freien Konkurrenz alle Preise bestimmt: „ihr Preis ist in jedem gegebenen einzelnen Augenblicke abhängig von dem Verhältnis des Angebots zur Nachfrage.“ [3]) Dieses Gesetz löst sich wieder auf in ein anderes ihm zu Grunde liegendes und jenes Verhältnis regulierendes Gesetz, wonach der Marktwert der Produkte auf die Dauer gleich ihren notwendigen Erzeugungskosten ist. „Die erforderlichen Erzeugungskosten eines Produktes bilden also, als die Versorgung des Marktes und das Verhältnis von Angebot und Nachfrage in letzter Instanz bestimmend, unter der freien Konkurrenz das wirkliche innere Gesetz, welches den Preis der Produkte bestimmt.“ [4]) Diese Erzeugungskosten sind auflösbar, wie sich aus der Arbeitswerttheorie ergibt, in die zur Herstellung des Produktes normalerforderlichen Quanta von Arbeitszeit. „Die Quanta von Arbeitszeit, die zu einem

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 108.
[2]) ibidem. S. 108.
[3]) ibidem. S. 194.
[4]) ibidem. S. 194.

Produkte erforderlich sind, sind also der wahre Wertmesser und Maßstab.“ Dieser Wert der Produkte ist jedoch nicht identisch mit dem von ihnen auf dem Markte, unter der Wirkung von Angebot und Nachfrage, erzielten tatsächlichen Preise: „Der Wertmaßstab, die gesellschaftliche Arbeit, kommt zu seiner Wirklichkeit nur in seiner beständigen Verletzung, in dem Zuviel oder Zuwenig, in dem aktiven oder passiven Betrug des Marktpreises.“ [1]) Es ist also zu unterscheiden zwischen einem Marktwerte und einem tatsächlichen Preise der Produkte, wobei der Marktwert die mittlere Linie ist, um welche die Preise oscillieren, wobei ferner die Höhe des Marktwertes bestimmt wird durch die normalen Erzeugungskosten, aufgelöst in Arbeitszeit, während die Abweichungen von ihm, die Preisbildung, erklärt werden durch den Einfluß von Angebot und Nachfrage.

Angewendet auf die Ware Arbeit — wir sprechen im Sinne Lassalle's jetzt mit Vorbedacht von einer Ware Arbeit und werden uns hierzu noch später erklären — ergeben sich hieraus für deren Preisbildung folgende Grundsätze:

Der Wert der Arbeit wird bestimmt durch die notwendigen Erzeugungskosten der Arbeit, das ist konkret „die übliche Notdurft eines Arbeiters für seinen und seiner Familie Lebensunterhalt.“ [2])

Das Angebot von Arbeit und die Nachfrage nach Arbeit bedingen die Abweichungen des tatsächlichen Lohnes von diesem Durchschnitt. Das Angebot seinerseits ist abhängig von der Bevölkerungsbewegung, die Nachfrage von dem in einem gegebenen Augenblicke verfügbaren Lohnfond. Im ehernen Lohngesetze Lassalle's sind diese Gedanken so zusammengefaßt: „Das

[1]) ibidem. S. 163.
[2]) ibidem. S. 197.

eherne ökonomische Gesetz, welches unter den heutigen Verhältnissen, unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage nach Arbeit, den Arbeitslohn bestimmt, ist dieses: daß der durchschnittliche Arbeitslohn immer auf den notwendigen Lebensunterhalt reduziert bleibt, der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist. Dies ist der Punkt, um welchen der wirkliche Tageslohn in Pendelschwingungen jederzeit herum gravitiert, ohne sich jemals lange weder über denselben erheben, noch unter denselben hinunterfallen zu können. Er kann sich nicht dauernd über diesen Durchschnitt erheben, denn sonst entstünde durch die leichtere bessere Lage der Arbeiter eine Vermehrung der Arbeiterehen und der Arbeiterfortpflanzung, eine Vermehrung der Arbeiterbevölkerung und somit des Angebotes von Händen, welche den Arbeitslohn wieder auf und unter seinen früheren Stand herabdrücken würde. Der Arbeitslohn kann auch nicht dauernd tief unter diesen notwendigen Lebensunterhalt fallen, denn dann entstehen Auswanderungen, Ehelosigkeit, Enthaltung von der Kinderzeugung und endlich eine durch Elend erzeugte Verminderung der Arbeiterzahl, welche somit das Angebot von Arbeiterhänden noch verringert und den Arbeitslohn daher wieder auf den früheren Stand zurückbringt.“ [1]) —

Vergleichen wir das eherne Lohngesetz Lassalle's mit der Lohntheorie Marx'ens. Zunächst ist historisch zu bemerken: das kommunistische Manifest enthält das eherne Lohngesetz in folgender Fassung: „Der Durchschnittspreis der Lohnarbeit ist das Minimum des Arbeitslohnes, d. h. die Summe der Lebensmittel, die notwendig sind, um den Arbeiter als Arbeiter am Leben zu erhalten. Was also der Lohnarbeiter durch seine

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 421.

Tätigkeit sich aneignet, reicht bloss dazu hin, um sein nacktes Leben wieder zu erzeugen". Lassalle fußt aber dennoch nicht auf dem kommunistischen Manifest, sondern ausdrücklich auf Ricardo. Sachlich beruht das eherne Lohngesetz Lassalle's auf zwei anderen Theorien; einmal auf der Lehre des Malthus, nach welcher die Bevölkerung die natürliche Tendenz hat, sich in stärkerer Progression zu vermehren, als die zu ihrem Unterhalte nötigen Lebensmittel. Die Oszillation des Lohnes hängt ab von der Bewegung der Arbeiterbevölkerung. Die Tendenz der natürlichen Zunahme der Arbeiterbevölkerung in einem die Zunahme ihrer Subsistenzmittel — welche gleich sind ihrem Gesamtlohne — überholenden Tempo ist die Ursache des Sinkens des Durchschnittslohnes. Die Malthusianischen „Hemmnisse" werden umgekehrt wieder zur Ursache des Steigens des Durchschnittslohnes. Ferner ruht das eherne Lohngesetz auf der Lohnfondtheorie. Diese ist eigentlich im Sinne Lassalle's nur eine Bekräftigung der Malthusianischen Theorie, indem sie dartut, daß die Arbeitervermehrung nicht durch eine Erhöhung der zur Lohnzahlung verwendeten Mittel ausgeglichen wird, daß also an der Arbeiterklasse allein die „Hemmnisse" sich dezimierend geltend machen.[1]) Der Arbeitsfond — so nennt Lassalle den Lohnfond und versteht darunter „das in einer Nation auf Arbeit auszutuende Kapital" — erscheint ihm nach der Vorstellung der älteren Lohnfondtheoretiker als eine fixe Größe, welche, da sie die Nachfrage nach Arbeit bedeutet, verhindert, daß einer gestiegenen Arbeiterbevölkerung ein entsprechend gesteigerter Gesamtlohn bezahlt werde. So bleibt die Bewegung der Bevölkerung das ursächliche Moment der Bewegungen des Lohnes, der Lohnfond hat nur die Bedeutung eines Dammes

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 288 u. 512. Anm.

an welchem sich die anschwellenden Fluten der Arbeiterbevölkerung brechen und in sich zusammenstürzen.

Es springt in die Augen wiederum die Verschiedenheit der Standpunkte, von welchen aus Marx und Lassalle das Problem der Lohnbildung betrachten: Lassalle von der Seite der lebendigen Arbeiterklasse, Marx von der Seite des lebendig gewordenen Kapitals. Für Lassalle ist der Lohnfond die (relativ) konstante, die Arbeiterbevölkerung die variable Größe, die Lohnbildung eine Funktion der Bevölkerungsbewegung. Für Marx im Gegenteil ist die Zahl der (beschäftigten und unbeschäftigten) Arbeiter die (relativ) unveränderliche, das zum Ankauf von Arbeitskraft verwendete Kapital die veränderliche Größe, die Lohnbildung eine Funktion des Verwertungsbedürfnisses des Kapitals. Die Schwankungen der Accumulation, welche den Lohn nach Marx innerhalb gewißer Grenzen halten, erscheinen dem Lassalle als Schwankungen in der absoluten Menge der sich anbietenden Lohnarbeiter: niedere Löhne als Folge langsamer Accumulation nach Marx, als Folge vermehrten Angebotes von Lohnarbeitern nach Lassalle, — hohe Löhne als Folge rascherer Accumulation nach Marx, als Folge verminderten Angebotes von Lohnarbeitern nach Lassalle. Das An- und Abschwellen der gesamten Arbeiterarmee vollzieht sich nach Lassalle in den natürlichen Perioden der Generationen. Für Marx ist die absolute Bewegung der Arbeiterbevölkerung irrelevant: ihn interessiert die durch ökonomische Umstände bedingte Entwickelung des Verhältnisses zwischen der beschäftigten und der unbeschäftigten Zahl der Arbeiterklasse, gleichgültig welches dabei ihre natürliche Zu- oder Abnahme als Gesamtklasse sei. Die Entwickelung des gedachten Verhältnisses oder, wie wir ebensowohl sagen können, indem wir nur den einen Teil ins Auge fassen, die Ab- oder Zunahme der industriellen Reservearmee ist abhängig

allein von der Contraction und Expansion der Accumulation: ihre Periodizität ist daher nicht eine natürliche, sondern diejenige der Krisen.

Ein weiterer, nicht so sehr an der Oberfläche liegender Unterschied zwischen den beiden Lohntheorien besteht in folgendem:

„Die Weltgeschichte," sagt Marx, „braucht viele Zeit, um hinter das Geheimnis des Arbeitslohnes zu kommen"[1]). Ist Marx hinter das Geheimnis gekommen, so nicht Lassalle. Die Lösung des Rätsels sieht Marx in der Unterscheidung des Wertes der Arbeitskraft von dem größeren Werte ihres Produktes. Der Kapitalist kauft lediglich die Arbeitskraft, in dubio zu ihrem vollen Tauschwerte, ohne daß die Preisbildung das Wertgesetz verletze; oft auch unter ihrem Werte, oft darüber. Da existiert kein berechtigter Anspruch des Lohnarbeiters, kein natürlicher Preis der Arbeit innerhalb der kapitalistischen Produktion, welcher durch die Lohnbildung notwendigerweise verletzt werden müßte Lassalle spricht ebenso wie Marx noch im „Elend der Philosophie" und in „Lohnarbeit und Kapital" und wie die klassische Ökonomie stets von einem Werte der Arbeit, welcher ihm ohne weiteres zum Werte der Arbeitskraft wird. Der Wert dieser Arbeit, ihr natürlicher Preis, bestimmt sich, wie wir oben sahen, nach ihren Erzeugungskosten. Dieser natürliche Preis muß durch die kapitalistische Lohnbildung allerdings ebensowenig „notwendigerweise" verletzt werden. Das eherne Gesetz hält ja gerade auf die Dauer den Lohn immer auf diesem natürlichen Preise. Während nach Marx eine unbezahlte Mehrarbeit von der vollbezahlten Arbeitskraft dadurch geleistet wird, daß die letztere über eine bestimmte Zeitdauer hinaus funktioniert[2]), kennt Lassalle eine solche

[1]) Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 503.

[2]) Vergl. Marx: Das Kapital. Bd. I. S. 502.

unbezahlte Mehrarbeit nicht: denn wird die „Arbeit" zu ihrem „natürlichen Preise", also bei Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage bezahlt, so erscheint selbst die Marx'sche Mehrarbeit oder unbezahlte Arbeit als bezahlt[1]). Um dennoch einen über diesen natürlichen Preis seiner Arbeit hinausgehenden Anspruch des Arbeiters zu begründen, muß Lassalle zu folgender, von Marx abgelehnter Argumentation[2]) seine Zuflucht nehmen. Der Wert eines Produktes ist gleich der in ihm enthaltenen Arbeit. Umgekehrt sollte demnach der Wert der Arbeit oder der Arbeitslohn gleich sein dem von ihr erzeugten Produkte. Der „natürliche Preis der Arbeit" und dieser „gerechte Preis der Arbeit" fallen nicht zusammen. Das eherne Lohngesetz, obgleich im Sinne Lassalle's nur die Konsequenz eines an sich durchaus richtigen theoretischen Prinzips der Preisbildung, widerspricht einem postulierten Gesetze der Verteilung des Arbeitsertrages. Nur so wird erklärlich, daß Lassalle den Kapitalprofit als einen Abzug vom Arbeitsertrage des Arbeiters definiert: „Im Preise der Dinge werden nur Arbeitsquanta bezahlt. Ist das richtig, so ergibt sich hieraus dann die weitere Folge, daß der Kapitalprofit sich bildet aus dem Unterschied der Vergütung durch die Konsumenten und der Arbeitslöhne durch die Unternehmer, mit andern Worten, daß er sich bildet durch einen Abzug vom Arbeitsertrage des Arbeiters, durch welchen Abzug eben die diesem zufallende Vergütung seines Arbeitsquantums auf den Arbeitslohn herabgesetzt wird."[3]) „Die ganze soziale Frage, wie die ganze Nationalökonomie . . . alles steckt in den Falten dieses Unterschiedes zwischen Arbeitsquantum und Arbeitslohn."[4]) „Wenn der Arbeitslohn im Durchschnitt

[1]) Marx: Das Kapital. Bd. I, S. 502.
[2]) Marx: Kritik der pol. Ökonmie. S. 45.
[3]) L. W. W. Bd. III. S, 138.
[4]) L. W. W. Bd. III. S. 139.

immer auf den notwendigen Lebensunterhalt beschränkt ist, so folgt, daß aller aus dem Verkauf der Produkte erlöste Überschuß des Produktionsertrages über den während der Dauer der Produktion notwendigen Lebensbedarf in den Händen des Unternehmers bleibt, der diesen Überschuß nun nach weiteren Gesetzen zwischen sich und dem reinen Kapitalisten (Zins und resp. dem Bodenbesitzer als Grundrente) verteilt. Aller Überschuß des Arbeitsertrages über den volksüblich notwendigen Lebensbedarf der Arbeiter fällt somit auf das Kapital in seinen verschiedenen Formen, ist Kapitalprämie."[1])

Hier ist schon allenthalben ein Recht auf den vollen Arbeitsertrag, wenn auch zunächst in negativer Form angedeutet, indem Lassalle den Übergang des Arbeitsertrages an den Kapitalisten als einen bloß ökonomischen, als nichtrechtlichen bezeichnet[2]) und die Abgabe des eigenen Arbeitsertrages durch den rechtlich freien Arbeiter an den Kapitalisten für unangemessen hält.[3]) Lassalle ist dabei der Ansicht, daß der „gerechte Lohn" oder der Wert der Arbeit — nicht der „natürliche", welchen die Gesetze der bürgerlichen Produktion dem Lohnarbeiter gewähren — gleich sei dem Produkte der Arbeit. Marx hat diese Auslegung der Ricardo'schen Formel, daß der Tauschwert eines Produktes gleich sei der in ihm enthaltenen Arbeit, schon in der Kritik der politischen Ökonomie als utopistisch bezeichnet.[4]) —

Wir haben die theoretischen Unterschiede der beiden Lohngesetze festgestellt. Heben wir nunmehr den inneren Gedanken heraus, welcher sich durch die Lohntheorie Lassalle's zieht und welcher den in ihr steckenden Widerspruch zu lösen im Stande sein wird.

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 203.
[2]) ibidem S. 121.
[3]) ibidem S. 107 u. 203.
[4]) Marx: Kritik der pol. Ökonomie. S. 45,

Das eherne Lohngesetz bestimmt wohl den natürlichen Preis der Ware Arbeit und ist nur ein spezieller Fall des allgemeinen Preisgesetzes, welches in der kapitalistischen Produktion alle Warenpreise bestimmt; aber die Arbeit, der Arbeiter sollte keine Ware sein, das allgemeine Preisgesetz sollte nicht für ihn gelten. „Der Unternehmer bezieht sich unter der freien Konkurrenz auf den Arbeiter als auf eine Ware.“[1]) „Die kalte unpersönliche Beziehung des Unternehmers auf den Arbeiter als auf eine Sache, auf eine Sache, die wie jede andere Ware auf dem Markte nach dem Gesetze der Produktionskosten erzeugt wird, das ist es, was die durchaus spezifische, durchaus entmenschte Physiognomie der bürgerlichen Periode bildet.“[2])

Ferner: das eherne Lohngesetz verletzt die Solidarität der produzierenden Gesellschaftsglieder, die Gemeinschaft gleich Berechtigter: „während die Produktion der modernen Gesellschaft ... eine gemeinsame kooperative ist, ist und das ist einer der Grundwidersprüche der heutigen Gesellschaft, die Distribution der erzeugten Produkte keine gemeinsame, sondern eine individuelle, d. h. das Produkt geht nicht nur als Gegenstand, sondern auch seinem Werte nach in das individuelle Eigentum des Unternehmers über, der es für seinen alleinigen Gewinn verwertet, sämtliche Arbeiter aber, die zum Zustandekommen des Produktes cooperiert haben, . . . nach dem Lohngesetze ausbeutet“[3]). „Diese Gemeinsamkeit in der Produktion und dieser äußerste Individualismus in der Distribution, das ist der tiefe Widerspruch der heutigen Gesellschaft.“ So wird für Lassalle der Begriff der gesellschaftlichen Arbeit, wie wir ihn früher kennen lernten, indem er in ihn ein ursprüngliches Moment der Inter-

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 198.
[2]) ibidem S. 199.
[3]) ibidem. S. 59.

essengemeinsamkeit hineinlegt, zum spekulativen Zentrum seiner Ökonomie: er ist das Sein und Sollen des Ökonomischen in sich vereinigende Mittelpunkt. Aus dem Begriffe der gesellschaftlichen Arbeit wächst die Forderung der gesellschaftlichen Verteilung heraus. Weil in der Produktion die individuelle Arbeit ein Glied der gesellschaftlichen Arbeit ist, so soll in Rücksicht der Distribution jedes arbeitende Individuum als Glied der arbeitenden Gesellschaft anerkannt sein. —

e) Die Produktivassoziationen. Es erhebt sich die Frage nach der Lösung des Widerspruchs, konkret nach der Durchbrechung des ehernen Lohngesetzes.

Da die Bewegung der Arbeiterbevölkerung die alleinige Ursache der Lohnbewegung ist, so schiene als erstes Mittel der Bekämpfung der Néomalthusianismus geboten. Lassalle verwirft jedoch dieses Mittel aus zwei Gründen. Einmal leide der Arbeiter durch zahlreiche Kinder nicht sowohl in seiner individuellen Lage, sondern in seiner Klassenlage, sodaß die Abmahnung der Arbeiter von der Kinderzeugung im Ganzen erfolglos sein würde. Zum andern sei auch solche Ermahnung unsittlich, unmenschlich, unnatürlich. Sie gehe gegen das Wesen der Ehe und des Menschen.[1]) Ebensowenig vermögen Gewerkvereine etwas zur prinzipiellen Aufhebung des ehernen Lohngesetzes; deren vornehmstes Mittel, die Streiks, seien nur die „vergeblichen Anstrengungen der Sache, sich als Mensch gebärden zu wollen.“[2]) Das eherne Lohngesetz schleudert, selbst bei zeitlichen oder lokalen Teilerfolgen, die Arbeiterklasse immer wieder zurück auf den Standpunkt des Lebensminimums. Beides, Neomalthusianismus und Gewerkvereine würden grundsätzlich die bürgerliche Gesellschaft und ihre Gesetze nicht tangieren.

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 938.
[2]) ibidem Bd. III. S. 202.

Wenn das eherne Lohngesetz völlig beseitigt werden soll, so muß der Arbeiterstand selbst zum Unternehmer werden: „Wenn der Arbeiterstand sein eigener Unternehmer ist, so fällt die Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergewinn und mit ihr der blosse Arbeitslohn überhaupt fort, und an seine Stelle tritt als Vergeltung der Arbeit der Arbeitsertrag!“[1])

Die Aufgabe, den Arbeitern die hierzu nötigen Produktionsmittel zu verschaffen, hat der Staat: „aus ihrer gesellschaftlichen Lage gibt es für die Arbeiterklasse auf gesellschaftlichem Wege keinen Ausweg. Der einzige Ausweg für die Arbeiter kann nur durch die Sphäre gehen, innerhalb deren sie noch als Menschen gelten, d. h. durch den Staat.“[2])

Dem bürgerlichen Prinzip des laissez faire, welches den Arbeiter zum Objekt blindwirkender, ökonomischer Gesetze degradiert, wird das Prinzip der Staatsintervention entgegengesetzt mit dem Ziele, den Arbeiter aus der Umklammerung „bloß ökonomischer, bloß tatsächlicher“ Verhältnisse zu lösen und ihn „menschlichen“ Verhältnissen zuzuführen. Den praktischen Ausdruck hierfür findet Lassalle in der Forderung der Arbeiterproduktivassoziationen mit Staatskredit.

Die Lassalle'schen Assoziationen sind schon so oft zum Gegenstand der Darstellung sowohl als der Kritik hinsichtlich ihrer Ausführbarkeit gemacht worden, daß hier nur ganz kurz auf sie einzugehen ist, abgesehen davon, daß die technische Ausgestaltung des Grundgedankens der Staatsintervention außerhalb unseres eigentlichen Betrachtungskreises liegt.

Ihr nächster Zweck ist, den Kapitalprofit, welcher besteht in der Differenz zwischen Arbeitsertrag und Arbeitslohn, zu eliminieren und den in einer Assoziation

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 429.
[2]) ibidem Bd. III. S. 202.

vereinigten Arbeitern den vollen Produktionsertrag nach Maßgabe ihrer Leistung zu gewähren.[1]) Die Organisation der Kapitalbeschaffung geschehe durch den Staat, entweder in Form eines Darlehens oder einer Garantieübernahme. Die Organisation der Assoziationen selbst sei durchaus eine freiwillige, individualistische: die Arbeiter eines Produktionszweiges, innerhalb eines lokal engbegrenzten Bezirkes, einer Stadt, schließen sich zusammen und bilden eine Assoziation. Alle lokalen Assoziationen eines und desselben Produktionszweiges vereinigen sich wieder zu einem Assekuranzverband zum Zwecke des Ausgleiches von Verlusten. Die Assoziationen aller Produktionszweige zusammen bilden einen nationalen Kreditverband. Eine Zentralkommission regle die Produktion zur Vermeidung von Überproduktion.

Die französischen Nationalwerkstätten des Louis Blanc haben diesem Lassalle'schen Vorschlage zweifellos als Vorbild gedient. Aber es wäre verfehlt, in dieser speziellen Forderung das Wesen des Lassalle'schen Sozialismus erblicken zu wollen und ihretwegen Lassalle zu einem Schüler Louis Blanc's zu stempeln oder gar, wie Muckle will,[2]) ihn als unscheinbaren Mond im Sonnensysteme des St. Simonismus mitkreisen zu lassen. Wenn in dem von Lassalle begründeten Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein die Forderung der Produktivassoziationen canonisiert und mit der größten Zähigkeit gegen die Eisenacher verteidigt wurde, so hat das seine Erklärung darin, daß die Bewegung nach Lassalle's Tode einen sektenhaften Charakter angenommen hatte. Lassalle selbst betrachtete die Assoziationen als ein geeignetes Mittel, sowohl das eherne Lohngesetz zu sprengen, als auch den Staat zu Gunsten der Arbeiterklasse zu engagieren,

[1]) ibidem. Bd. III. S. 220.

[2]) Muckle: Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert. II. 139.

aber er war bereit, dieses Mittel als offene Frage zu behandeln, es gegen andere umzutauschen, das „Prinzip lediglich in die Staatsintervention setzend".

Es ist ein anderes, die selbst prinzipiell begründete und unverrückbare Forderung der Errichtung von Produktivassoziationen zu erheben, ein anderes, sie als accidentelles Mittel zum Zwecke der Herbeiführung des Staatseingriffes zu formulieren. —

C) Wesensverschiedenheit des Lassalle'schen und des Marx'schen Sozialismus.

Acceptieren wir die Diehl'sche Definition des Sozialismus als „derjenigen Richtung innerhalb der kollektivistischen Wirtschaftssysteme, welche die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln als wünschenswert ansieht oder meint, daß wir in der Entwickelung zu dieser Gesellschaftsordnung begriffen sind"[1]), so liefert uns diese Definition die Handhabe, um nach drei Richtungen den Sozialismus Lassalle's mit demjenigen des Marxismus zu vergleichen.

1. Zunächst hinsichtlich des realen ökonomischen Zieles. Obwohl Marx nirgends ein detailliertes Bild entworfen hat derjenigen wirtschaftlichen Ordnung, welche nach seiner Meinung jenseits der sozialen Umwälzung Platz greifen wird, vielmehr alles der Entwickelung anheim gegeben hat, so läßt doch das kommunistische Programm wenigstens Richtlinien dieser Entwickelung erkennen: die völlige Vergesellschaftung der Produktionsmittel, worin die Aufhebung des arbeitslosen Einkommens aus Vermögensbesitz einbeschlossen liegt, und die zentralistische Organisation des Wirtschaftslebens.

[1]) Diehl: Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus. 1911. Seite 6.

Dasselbe Ziel hat sich Lassalle auch gestellt. Er versteht unter Sozialismus „Verteilung des Eigentums von Gesellschaftswegen".[1])

„Was also der Sozialismus will, ist nicht das Eigentum aufheben, sondern im Gegenteil individuelles Eigentum, auf die Arbeit gegründetes Eigentum erst einführen."[2]) Und zwar soll die Ausschaltung des arbeitslosen Einkommens erreicht werden durch eine andere Gestaltung der Produktion: „Teilung der Arbeit ist bereits an sich gemeinsame Arbeit, gesellschaftliche Verbindung zur Produktion. Dies, was sie an sich bereits ist, braucht nur an ihr gesetzt zu werden. Es ist nur erforderlich, in der gesamten Produktion die individuellen Produktionsvorschüsse aufzuheben und die ohnehin gemeinsame Arbeit der Gesellschaft auch mit den gemeinsamen Vorschüssen derselben zu betreiben und den Ertrag der Produktion an alle, die zu ihr beigetragen haben, nach Maßgabe dieser ihrer Leistung zu verteilen"[3]). Es ist unschwer zu erkennen, daß, da Lassalle unter Vorschüssen die gesamten Produktionsmittel versteht, er wie Marx auf Vergesellschaftung dieser Produktionsmittel und auf eine gereinigtere Form des Einkommens abzielt. Dagegen könnte der Umstand, daß Lassalle selbständige lokale Produktivassoziationen vorschlägt, zu der Ansicht führen, daß er bezüglich der endgültigen Organisation der Produktion von Marx abweichend einer föderalistischen Ordnung des wirtschaftlichen Lebens den Vorzug gebe. Auch der freiwillige Beitritt zu den Assoziationen scheint im Gegensatze zu stehen zu dem gleichen Arbeitszwange für Alle, welchen Marx im kommunistischen Manifest befürwortet.

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 218.
[2]) ibidem S. 218.
[3]) ibidem. Seite 219.

Man übersehe aber nicht, daß Lassalle die Produktivassoziationen lediglich als Übergangsmittel zur vollkommenen Vergesellschaftung der Produktionsmittel ansieht[1]) und daß schließlich seine Ansicht über die Omnipotenz des Staates — von welcher später ausführlicher zu handeln sein wird — eine zentralistische Regelung des wirtschaftlichen Lebens forderte. Wir werden demnach sagen können, daß eine Übereinstimmung zwischen Marx und Lassalle bestand in Rücksicht auf die Grundprinzipien der kommenden Wirtschaftsordnung.

2. Welches ist das Verhältnis dieser kommenden Wirtschaftsordnung zur bestehenden? Je nach der Beantwortung dieser Frage pflegt man von rationalem oder von entwickelungsgeschichtlichem Sozialismus zu sprechen; von rationalem, wenn ohne Rücksicht auf die bestehende Wirtschaftsform irgend ein rationalistisch aus irgend welchen Prinzipien deduzierter „Ordre naturel" durch Dekret eingeführt werden soll, von entwickelungsgeschichtlichem, wenn unter Anknüpfung an das geschichtlich gewordene Gesellschaftsystem die Entwickelung der in diesem gelegenen Vorbedingungen für die Durchführung der sozialistischen Wirtschaftsordnung entweder gefordert oder als naturnotwendig angesehen wird.[2])

Marx ist das Urbild eines evolutionistischen Sozialisten. Den entwickelungsgeschichtlichen Charakter des Lassalle'schen Sozialismus erkennen wir daran, daß Lassalle seine Produktivassoziationen organisch an die kapitalistische Großproduktion angliedern will und von deren allmählicher Entwickelung die endliche Umwandlung der kapitalistischen Gesellschaft in eine sozialistische erhofft: „die definitive Lösung der sozialen Frage wird die Arbeit von Generationen sein und das Resultat einer

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 220.

[2]) Vgl. Muckle: Die Geschichte d. soz. Ideen im 19. Jahrh. und Sombart: Sozialismus u. soz. Bewegung.

Reihe von Einrichtungen und Maßregeln, von denen sich organisch jede folgende aus der früheren entwickeln muß. Die durch Staatskredit hervorgerufenen Produktivassoziationen sind eben auch deshalb das angezeigte, bahnbrechende Mittel, weil sie in der Zukunft Verhältnisse schaffen müssen, die von selbst eine weitere Entwickelung hervorrufen." [1])

3. Damit ist jedoch das Verhältnis der kommenden Wirtschaftsordnung zur gegenwärtigen oder des Sozialismus zum Kapitalismus noch nicht erschöpft. Es läßt sich noch in einer idealen Sphäre betrachten, nämlich unter dem Gesichtspunkte, ob die sozialistische Gesellschaftsordnung der kapitalistischen als eine Seinsollende gegenübertritt oder als eine solche, welche, gleichgültig gegen Werturteile, mit Naturgesetzlichkeit eintritt.

Greifen wir zurück auf das früher Gesagte, über die allgemeine Betrachtungsweise der ökonomischen Zusammenhänge bei Marx und Lassalle, so können wir jetzt genauer sagen:

Für Marx ist die gesellschaftliche Bewegung im weitesten Sinne ein Prozeß, welcher unter bestimmten Gesetzen seiner Entwickelung steht. Diese Gesetze sind soziale Naturgesetze, unabhängig von dem Willen und dem Bewußtsein der Menschen. Den Gegenstand der politischen Ökonomie Marx'ens bildet die Erforschung dieser Gesetze. Die politische Ökonomie beschäftigt sich also mit der Erforschung der Gesetze, welche die kapitalistische Wirtschaftsordnung notwendig erzeugt haben, und derjenigen, welche die sozialistische notwendig erzeugen werden. Dementsprechend handelt es sich für Marx nicht darum, wirtschaftliche Tatsachen mit Vorstellungen anderer, etwa vollkommenerer Wirtschaftsformen zu konfrontieren, sondern mit anderen wirtschaft-

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 555.

lichen Tatsachen. Der Widerspruch, welcher die kapitalistische Ordnung unmöglich macht, muß demnach in dieser selbst liegen und in den Gesetzen enthalten sein, welche die Bewegung dieser Gesellschaftsform bestimmen. Dieser positivistische Zug im Denken Marx'ens verleiht seinen ökonomischen Theorien einen absonderlichen und dämonischen Charakter. Er verleiht seinen ökonomischen Kategorien eine Eigenbewegung, welche vermittelst einer tragischen Macht die hinter ihnen stehenden Menschen mitreißt, einerlei, ob sie sich dessen bewußt sind oder nicht. Aus dem dialektisch gespaltenen Begriff der Arbeit werden Wert, Mehrwert, Accumulation und industrielle Reservearmee lückenlos hergeleitet. Am Schlusse dieser Reihe stehen sich Kapital und Lohnarbeit als Kapitalmagnaten und Proletariat gegenüber. Aus dem Unterschiede ihrer Klasseninteressen entspringt der Klassenkampf der Lohnarbeiter gegen die Kapitalisten mit dem notwendigen Resultate der Expropriation der Kapitalisten und der Vergesellschaftung der Produktionsmittel. So bilden die ökonomischen Gesetze eine Reihe, die mit immanenter Notwendigkeit zur sozialistischen Gesellschaftsordnung führt. Der Kapitalismus ist nur eine notwendige Stufe in diesem Prozesse, ohne Prädikat, weder gut noch schlecht, wie andererseits auch der Sozialismus nicht ein Postulat der Wirtschaftspolitik ist, sondern das als solches zu begreifende Ergebnis einer Entwickelungsreihe.

So ist es allerdings richtig zu sagen: „Karl Marx hat seine sozialistischen Grundsätze niemals grundsätzlich aus seiner Wertlehre begründet“ [1]) und ebensowenig, können wir hinzufügen, aus seiner Lohntheorie, wenn darunter verstanden wird, daß Marx auf dem Grunde

[1]) Diehl: Über d. Verh. v. Wert u. Preis i. ök. Systeme v. K. Marx. Jena 1898. S. 147.

dieser Lehren nicht irgend welche sozialistischen Forderungen aufgebaut hat. Auf dem Umwege über die Zusammenbruchstheorien wird jedoch die Wert-, insbesondere die Mehrwertlehre zum ökonomischen „Hebel, welcher die kapitalistische Gesellschaft in die sozialistische umwälzt.“ [1]) In diesem Sinne ist es gerechtfertigt, von einer a-ethischen Arbeitswerttheorie bei Marx und von einem a-ethischen Charakter seines Sozialismus überhaupt zu sprechen. Das steht durchaus nicht mit dem Ergebnis in Widerspruch, zu welchem die Untersuchung von Marianne Weber [2]) gelangte dadurch, daß sie ein „anthropozentrisches Vorurteil Marx'ens“ bei der Betrachtung des ökonomischen Kosmos feststellte und einen Marx unbewußten ethischen Grundgedanken in seine Mehrwertlehre hineininterpretierte. Was Marianne Weber aufgedeckt hat, ist ein apriori, welches vor der ökonomischen Systembildung Marx'ens liegt: im Systeme selbst gibt es nur den Antagonismus realer ökonomischer Verhältnisse, aber keinen Widerspruch zwischen einem wirtschaftlichen Sein und einem wirtschaftlichen Sollen.

Demgegenüber ist es ein durch alle ökonomischen Theorien Lassalle's gehender gemeinsamer Grundzug, daß sie stets den Menschen in den Vordergrund rücken. Lassalle nimmt bewußt jenen anthropozentrischen Standpunkt ein. Das zeigen vor allem deutlich seine Arbeitswertlehre und das eherne Lohngesetz. Vergegenwärtigen wir uns die Leitgedanken Lassalle's noch einmal. In einige Sätze zusammengepreßt, läßt sich die Ökonomie Lassalle's so wiedergeben: die Arbeit ist

[1]) Mehring: Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie. Bd. III. S. 139.

[2]) M. Weber: Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxischen Doktrin. Volksw. Abhandl. d. Bad. Hochschulen. Bd. IV. Heft 3.

alleinige Quelle des Wertes. Das Wesen der modernen Arbeit besteht darin, daß sie eine gemeinsame, gesellschaftliche ist. Also existiert ein Recht der in der Gesellschaft produzierenden Arbeiter auf einen den Arbeitszeiten entsprechenden Anteil an der gesellschaftlichen Produktion." Die kapitalistische Ordnung verletzt dieses Recht auf den vollen Arbeitsertrag des in der Gesellschaft produzierenden Individuums. Sie unterwirft den Lohnarbeiter dem Gesetze der Warenpreisbildung. Das eherne Lohngesetz läßt dem Lohnarbeiter statt des höheren vollen Arbeitsertrages — welcher größtenteils dem Kapitalisten anheimfällt — nur ein niedrigeres Lebensminimum. „Es wäre also an dieser gegebenen Produktionsform . . . eben das zu ändern, was hervorbringt, daß die einen Menschen aus der menschlichen Gesellschaft, der menschlichen Gemeinsamkeit, so viel, die andern so wenig Nutzen empfangen." [1])

Äußerlich gesehen ist auch hier nur ein Widerspruch vorhanden zwischen gesellschaftlicher Produktionsform und privater Aneignungsform. Tatsächlich liegt aber bei Lassalle der Widerspruch nicht in diesem Antagonismus zweier wirtschaftlicher Erscheinungen, sondern darin, daß einer bestehenden ungerechten privaten Aneignungsform eine einzuführende gerechte Distribution von Gesellschaftswegen entgegengesetzt wird. Ihm ist der Sozialismus das Problem der gerechten Güterverteilung. Die Arbeitswerttheorie ist ein Mittel, tauglich, den Maßstab dieser gerechten Verteilung abzugeben. „Das noch ungewordene Eigentum der Zukunft muß durch eine andere Gestaltung der Produktion zum Arbeitseigentume gestaltet werden" [2]). Als eine seinsollende wirtschaftliche Ordnung gilt dem Lassalle demnach eine

[1]) L. W. W. III. S. 61.
[2]) ibidem. S. 219.

solche, in welcher das Recht auf den vollen Arbeitsertrag verwirklicht ist[1]).

Das Gegensatzpaar, aus welchem heraus Marx die sozialistische Ordnung sich entwickeln läßt, ist ein

[1]) Anmerkung: Wenn hier immer von einem Rechte auf den vollen Arbeitsertrag die Rede ist, so muß zur Abwehr von möglichen Mißverständnissen eingeschaltet werden, daß dieses Recht, eben entsprechend der Lassalle'schen Arbeitswerttheorie, nicht ein solches auf den vollen Ertrag der individuellen Arbeit ist, sondern sich richtet auf einen Anteil am Gesamtertrage der Gesellschaft, im engeren Rahmen: der Assoziation, proportional der Arbeitsleistung des Individuums zu der Arbeitsleistung der Gesellschaft. Der Unterschied dieser beiden Rechte auf den Arbeitsertrag zeigt sich deutlich, sobald wir die „ländlichen Assoziationen" betrachten. Hier dissentieren ein voller Arbeitsertrag und ein legitimer Arbeitsertrag, wie Lassalle ihn nennt. Der volle Arbeitsertrag ländlicher Assoziationen mit Boden von höherer natürlicher Qualität würde bei gleicher Arbeitsleistung und unter sonst gleichen Verhältnissen zunächst den vollen Arbeitsertrag von Assoziationen mit schlechterem Boden übertreffen, also zunächst eine Grundrente enthalten. Dieser Grundrente enthaltende Arbeitsertrag muß auf den legitimen herabgesetzt werden. Nehmen wir der Einfachheit halber an, daß innerhalb der gesamten Gesellschaft zwei ländliche Assoziationen bestehen, wovon die eine, immer unter sonst gleichen Verhältnissen, einen höheren Ertrag, beruhend auf größerer Fruchtbarkeit ihres Bodens, erzielt, so würde nach Lassalle der legitime Arbeitsertrag jeder Assoziation in der Mitte der beiden tatsächlichen Erträge liegen. Dementsprechend hätte die Distribution stattzufinden. Sinngemäß verhält es sich bei den industriellen Assoziationen. Lassalle hat diese Auffassung in einem Briefe an Rodbertus folgendermaßen entwickelt: „Was ist mein legitimes Arbeitsprodukt (im Sinne der endgültigen Lösung der sozialen Frage, also im Sinne der Idee, die ich hier immer als Norm und Vergleichungsmaßstab bei dem mehr oder weniger unterstelle)? ist es das Produkt, das ich ländlich oder industriell unter beliebigen Verhältnissen individuell hervorbringen kann, während ein anderer unter günstigeren Verhältnissen mit derselben Arbeit mehr, ein Dritter unter noch ungünstigeren mit derselben Arbeit weniger erzeugt? doch

solches zweier realer politisch-ökonomischer Erscheinungen: zwei Pole der Gesellschaft sind mit entgegengesetzter Energie, Kapital und Arbeit, geladen; der revolutionäre Funke springt über und bringt die Entspannung. Der Gegensatz selbst kommt in den Gesetzen der kapitalistischen Produktion zum Ausdruck. Die ökonomischen Gesetze Lassalle's dagegen haben einen grundsätzlich anderen Charakter: sie erfassen trotz Hegel die Erscheinungen der kapitalistischen Produktion nur im Beharrungszustande und tragen in sich nicht die logische Notwendigkeit von einem Zusammenbruche dieses Kapitalismus. Die ökonomischen Gesetze des Kapitalismus müssen sogar gesprengt, ihre Geltung muß aufgehoben werden. Für Lassalle liegt demnach der zu lösende Widerspruch in der Spannung zwischen den realen wirtschaftlichen Tatsachen und einem wirtschaftlichen Ideal. Lassalle postuliert die Überführung dieses Ideals in die Realität. Hierin liegt der unterscheidende Charakter des Sozialismus Lassalle's von demjenigen Marxens.

Dieser Unterschied zeigt sich vergrößert in der verschiedenen Stellung zum Kapitalismus. Grundsätzlich kennt der Marxismus keine ethisch-kritische Betrachtung des Kapitalismus, wenn auch Marx selbst dabei, soweit es die Kapitalisten angeht, nicht zu den strengen Marxisten gehört. Das hängt zusammen damit, daß die Entwickelung der ökonomischen Gesellschaftsformen als ein naturgeschichtlicher Prozeß aufgefaßt wird, in welchem die einzelnen Menschen unverantwortliche Geschöpfe sind. Umgekehrt entspricht es durchaus der ethischen

---

nicht! sondern mein Arbeitsprodukt wäre der A n t e i l an der gesamten gesellschaftlichen Produktivität, der bestimmt wird durch das V e r h ä l t n i s, in welchem m e i n Arbeitsquantum zum Arbeitsquantum der gesamten Gesellschaft steht." Aus dem literar. Nachlaß von Carl Rodbertus-Jagetzow Berlin 1878. Bd. I. S. 77 ff.

Grundstimmung des Lassalleanismus, daß dieser im Kapitalismus den Ausdruck der höchsten Unsittlichkeit sieht, gerade darum, weil er Naturgesetze (ehernes Lohngesetz!) da produziert, wo sie nicht gelten sollen: in dem nach sittlichen Prinzipien mit Freiheit zu regelnden gesellschaftlichen Leben der Menschen. Die Arbeitswerttheorie im Zusammenhalt mit dem ehernen Lohngesetze wird für Lassalle dadurch zum Angelpunkt des Sozialismus, daß er in den Begriff der allgemeinen gesellschaftlichen Arbeit ein ursprüngliches Wertmoment hineinlegt: die Solidarität der Interessen aller Gesellschaftsglieder. „Mit der Beseitigung des Zufalls, mit der vernünftigen Berücksichtigung des Gemeinsamen und Solidarischen, welches sich nur verkennen, nicht aber durch Verkennen aufheben läßt, wollen wir die Zurechnungsfähigkeit, Selbstverantwortung und Freiheit des Einzelnen erst herstellen, nicht aufheben, wir wollen ihr erst Raum und Boden verschaffen, sich vernünftig zu betätigen, während sie jetzt von den als rohe Naturmacht auftretenden gesellschaftlichen Zusammenhängen erdrückt und verschlungen wird.“ [1]) Es macht sich hier noch — das sei nur vorläufig angedeutet — eine überempirische und überwirtschaftliche Zielsetzung geltend, die nichts zu tun hat mit der Durchführung eines auf theoretischem Wege gefundenen wirtschaftlichen Prinzips, wie es das aus der Arbeitswerttheorie deduzierte Recht auf den vollen Arbeitsertrag darstellt. —

Zusammenfassend können wir jetzt den Wesensunterschied des Lassalle'schen Sozialismus von demjenigen Marx'ens so kennzeichnen: hinsichtlich des realen wirtschaftlichen Zieles, d. h. der tatsächlichen Ausgestaltung der kommenden, sozialistischen Wirtschaftsordnung und abgesehen von dem Übergangsstadium der Produktivassoziationen mit Staatskredit, stimmt Lassalle

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 43.

mit Marx überein, insofern beide die völlige Vergesellschaftung der Produktionsmittel und eine zentralistische Organisation der gesamten Produktion im Auge haben. Ob dabei die sozialistische Gesellschaft der Zukunft in nationalen oder übernationalen Dimensionen vorgestellt wird, ist hier nebensächlich.

Weiterhin besteht eine Übereinstimmung beider Denker darin, daß sie nicht ein ohne Zusammenhang mit dem bestehenden wirtschaftlichen Systeme willkürlich ersonnenes Utopien in die Wirklichkeit überführen wollen, sondern in der kapitalistischen Produktionsform selbst in dieser oder jener Weise die Entwickelungskeime einer späteren sozialistischen Organisation erblicken.

Das wesentlich unterscheidende Merkmal liegt aber in folgendem: während der Marxismus den Sozialismus als „Forderung", als ein Seinsollen, nicht kennt, sondern „meint, daß wir in der Entwickelung zu dieser Gesellschaftsordnung begriffen sind", sieht Lassalle „die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln als wünschenswert an" [1]), d. h. bei Lassalle tritt die sozialistische Gesellschaftsordnung der kapitalistischen als ein Sollen gegenüber. —

II. Geschichtsphilosophisches.

Soweit notwendig für den Zweck der vorliegenden Arbeit, sind Lassalle und Marx als Sozialökonomen betrachtet worden. Wir haben damit geendigt, eine Kluft festzustellen zwischen Marx'ens immanent-notwendiger Entwickelung zum Sozialismus und Lassalle's auf dualistischer Grundlage erwachsender Politik zur sozialistischen Gesellschaftform als einem wirtschaftlichen Endziele hin.

Es verrät sich in der Art und Weise, wie Lassalle die ökonomischen Theorien des Marxismus modifiziert hat und noch mehr in den Conclusionen, die er aus

[1]) Vgl. oben S. 60.

ihnen gezogen hat, eine Selbständigkeit, die wenig übereinstimmt mit der Meinung, daß im Ökonomischen wenigstens Lassalle ein strenger Anhänger von Marx gewesen sei.

Für die offenkundigsten Abweichungen hat man verschiedene Erklärungsgründe beigebracht. Den starken Einfluß, welchen namentlich Rodbertus in den letzten Lebensjahren Lassalle's auf dessen ökonomische Ansichten ausgeübt hat, hat Dietzel hervorgehoben.[1]) Aber vor allem auch Ricardo, St. Simon, Proudhon, Louis Blanc haben sichtbarlich bestimmend auf den Ökonomen Lassalle eingewirkt. Wir haben ferner schon eingangs darauf hingewiesen, daß Lassalle die Ökonomie Marx'ens in der systematisierten Gestalt des „Kapital" nicht kannte; die früheren Produktionen Marx'ens waren fast durchweg polemischer Natur und enthielten kein ausgebautes System. Endlich hat man einen nicht geringen Teil solcher Abweichungen auf das Konto Lassalle'scher „Inkonsequenz" und „ideologischer Rückfälle" gesetzt. Es scheint jedoch, als ob Lassalle dabei zu sehr aus dem Gesichtswinkel seiner wechselvollen Tagespolitik betrachtet worden sei. Der Politiker Lassalle mag immerhin den Vorwurf der Inkonsequenz nicht unverdient erfahren, aber man würde zu Unrecht in dem notwendig wandlungsfähigen Verhalten des Politikers gegenüber der gleichfalls sich wandelnden Welt der Tatsachen einen allzuschnellen Wechsel wesentlicher Grundsätze erblicken. Jedoch nicht nur den Politiker, auch den Sozialphilosophen Lassalle scheint man in der Tat mit einigem Recht der Wandlungsfähigkeit zeihen zu können: in dieselbe Zeit, da Lassalle in seinen Publikationen über die preußischen Verfassungskämpfe einen Realismus entwickelte,[2]) welchen man als eine Anlehnung an den historischen Materialismus glaubte aus-

[1]) Dietzel: Karl Rodbertus. Jena 1886.

[2]) L. W. W. Bd. I. S. 471 ff., 507 ff., 536 ff.

deuten zu müssen, fallen seine Produktionen über die Philosophie Fichtes.[1]) In einem so leichtflüssigen Geiste, der heute dem historischen Materialismus, morgen dem gesteigerten Idealismus eines Fichte zuzufließen schien, gab es, so schloß man, keine unverrückbaren, ewigen Grundsätze. Und doch wurzeln die ökonomischen und politischen Anschauungen Lassalle's nicht minder als die Marx'ens tief in einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung. Losgelöst von ihr sinkt Lassalle zum bloßen Eklektiker herab. Eingesenkt muß er dastehen in seinen heimatlichen Boden, damit wir alle Entfaltungen seines reichen Geistes wahrhaft verstehen. Welches ist dieser heimatliche Boden?

Das gesamte geistige Leben Deutschlands stand um die Mitte des vorigen Jahrhunderts unter dem beherrschenden Einflusse eines universalen Systems: demjenigen Hegels. Hegel war im Bewußtsein seiner Zeit der culminierende Gipfelpunkt aller geistigen Entwickelung vor ihm. Es ist nur ein Ausdruck dieser allgemeinen Anerkennung Hegels, wenn Engels später die Abstammung der deutschen Sozialisten auch von Hegel rühmt, wenn Marx sich als „Schüler jenes großen Denkers" bekennt[2]) und wenn Lassalle in der Hegel'schen Philosophie die „Quintessenz aller Wissenschaftlichkeit" sieht.[3]) In Hegel ist daher der Ausgangspunkt gegeben für jede Untersuchung sowohl der philosophischen Entwickelung Marx'ens wie derjenigen Lassalle's.

Wenn die beiderseitigen Beziehungen zu Hegel den Hauptpunkten nach festgestellt sein werden, läßt sich erhoffen, daß wir zu einer Beurteilung des Verhältnisses kommen, in welchem die Weltanschauung Lassalle's, speziell auch seine geschichtsphilosophischen

[1]) L. W. W. Bd. I. S. 369 ff. u. 431 ff.
[2]) Marx: Das Kapital. Bd. I. S. XVIII.
[3]) Lassalle: Das System der erworbenen Rechte. Vorrede.

Ansichten, zu denjenigen Marx'ens stehen. Ja es muß in der Darstellung ihrer Verwandtschaften mit Hegel bereits enthalten sein, wie Marx und Lassalle sich untereinander verhalten, so daß nur übrig bleibt, aus dieser Darstellung das Fazit zu ziehen. Gleichzeitig werden sich aber auch die Punkte ergeben, wo auf Marx wie auf Lassalle über Hegel hinaus andere Einflüsse wirksam werden.

Von Marx sind die Einflüsse bekannt, welche auf sein Verhältnis zur Hegel'schen Philosophie bestimmend wurden: Feuerbach's Kritik der Hegel'schen Religionsphilosophie und damit im Kerne der Hegel'schen Geistesphilosophie überhaupt, nach der negativen Seite, der französische Positivismus nach der synthetischen Seite. Feuerbach zerstörte für Marx die Wahrheit eines schemenhaften Jenseits, der Positivismus richtete für ihn die Wahrheit des Diesseits auf.

Lassalle's philosophische Entwickelung, schon rein äußerlich betrachtet, weist nicht diese markanten Merkmale auf: sie verlief in ruhigeren, Hegel'schen Geleisen. Nach zwei Richtungen läßt sich jedoch auch äußerlich erkennen, daß Lassalle auf philosophischem Gebiete noch anderen als Hegel'schen Einflüssen unterstand. In einzelnen seiner Abhandlungen glaubt man die Wirkungen der materialistischen Geschichtauffassung Marx'ens zu verspüren, während zwei Abhandlungen: „Fichtes politisches Vermächtnis und die neueste Gegenwart" und „Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des Deutschen Volksgeistes" im einzelnen bisher ununtersuchte Beziehungen Lassalle's zu Fichte verraten. —

Bei der Richtung, welche die Interessen Marx'ens und Lassalle's genommen haben, kommt für einen Vergleich naturgemäß vor allem Hegel's Geschichtsphilosophie in Betracht. Sie soll darum, soweit dies zur Gewinnung von Vergleichspunkten notwendig ist, in ihren Grundgedanken kurz dargestellt und hernach Marx

und Lassalle auf diesen Hintergrund gleichsam projiciert werden. —

A) Die Grundzüge der Hegel'schen Geschichtsphilosophie.

Heute steht es der Geschichtsphilosophie Hegel's auf der Stirne geschrieben, daß sie eine ungeheuerliche Vergewaltigung des von der Geschichte dargebotenen, empirischen Stoffes sei. Den Augen der Zeitgenossen erschien sie in einem günstigeren Lichte: ihr Zusammenhang mit der bedeutsamsten Bestrebung des deutschen Idealismus nach Kant lag noch offen da, man überblickte noch, wie sie mit den erkenntnistheoretischen Fragen in ein großes Ganzes innig sich verwob. In der Tat darf auch heute noch nur aus dem größeren Zusammenhange heraus an das Verständnis der Geschichtsphilosophie Hegel's herangegangen werden; allein und für sich betrachtet, verfällt sie leicht müssiger Kritik. Wir werden daher versuchen, jene hauptsächliche Bestrebung des nachkantischen Idealismus herauszustellen, von welcher behauptet ist, daß sie in einem inneren Verhältnis zu Hegel's Geschichtsphilosophie stände:[1])

a) Für die Welt vor Kant standen sich in der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber hier empirisches Ich, dort objektive Erscheinungswelt. Die Erscheinungswelt war mit allen Kategorien des objektiven Seins, Quantität, Qualität etc., ausgestattet. Von ihr nahm das erkennende Subjekt in Gestalt eines Abbildes Besitz und erachtete sich seines realen Objektes unmittelbar versichert. Aus diesem dogmatischen Schlummer seine Zeit und alle spätere aufgestört zu haben, ist die Tat Kant's. Kant packte den Zwiespalt, welchen die Abbild-

[1]) Zur Vermeidung späterer Wiederholungen wird in diesem Zusammenhange etwas ausführlicher auf Ficht'sche Gedanken eingegangen werden.

theorie beherbergt, an der Wurzel an, indem er vor der Frage nach dem Inhalte der Erkenntnis die stellte nach den Bedingungen der Erkenntnis. Mit anderen Worten, Kant betrachtete kritisch das Erkenntnisvermögen. Sein Ergebnis war: das Wesen der Vernunfttätigkeit besteht in einer Vereinheitlichung des Mannigfaltigen, und zwar gliedert sich diese Tätigkeit in triadischem Aufstieg in die Synthesen der Empfindungen zur Anschauung, der Anschauungen zur Erfahrung und endlich der Erfahrungen zur Idee.

Eine Revolution sondergleichen war mit dieser Entdeckung eingeleitet: die Kategorien, welche vordem dem objektiven Sein eigen gewesen waren und dem Bewußtsein als etwas Fremdes, außer ihm Vorhandenes gegenübergestanden hatten, waren jetzt in dieses Bewußtsein selbst hereingezogen als die eigentümlichen Formen der Vernunfttätigkeit. Alles was das Denken in den Formen der Anschauung erfaßt, wird vermittelst der Kategorien des Verstandes in dessen eigene Formen gegossen, d. h. der Verstand diktiert seinem Inhalt die Gesetze, seinem Inhalte aber nur, insoweit er nicht Ding an sich ist, sondern sofern er eben im Denken erscheint. Die Funktionen des Verstandes sind es also, welche aus den Anschauungen in freischöpferischer Tätigkeit die Objekte des gegenständlichen Denkens, die Gegenständlichkeit erst erzeugen. Frühere Erkenntnistheorie hatte ihren Gegenstand als gegeben unbesehen hingenommen; der Grund der Allgemeingültigkeit war, oft genug angezweifelt, am Objekte gehaftet. Die Kant'sche Spontanëität des Verstandes verlegte dagegen den Grund der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis in die transzendentale Apperzeption des „Bewußtseins überhaupt" und machte dadurch Wissenschaft erst recht eigentlich möglich. Sie war der feste Untergrund zu aller idealistischen Philosophie, auf dem Kant sein Gebäude er-

richtete, aber auf dem auch seine Nachfolger über Kant hinaus ihre Systeme bis in himmlische Höhen auftürmten.

Frei waren nach Kant nur die Formen des Verstandes, insofern sie eine unentrinnbare Macht des Verstandes über seinen Inhalt bedeuteten. Notwendig aber waren sie, die sich stets gleich blieben, mit einem wechselnden, gegebenen Erfahrungsinhalt verknüpft. Denn die Kategorien als bloße Beziehungsformen waren selbst leer. Erfüllt wurden sie letzten Grundes von der Empfindung her. Aber dahinter, der Apperzeption des Ich ewig unerreichbar, blieb in trostloser Ferne das wahre Ding an sich liegen. Die nach den Regeln der analytischen Logik gebildeten transzendentalen Gattungsbegriffe — unsere apriorischen Denkformen — hinterließen, weil analytisch gebildet, einen irrationalen Rest. Das Ich hatte nur seine apriorischen Begriffe, die zugleich seine Schranken waren: das Ding an sich ist nicht das Ding für mich. —

Die alte Welt der soliden Gegenständlichkeit lag in Scherben zerschlagen; was ehedem das Bewußtsein in naiver Selbstverständlichkeit sicher zu ergreifen glaubte, das zerrann jetzt unter den Händen des Kritikers in leeren Schein. Und Kant hatte an die Stelle dieser entgötterten Welt nichts zu setzen als den Begriff des Dinges an sich, notdürftiger Ersatz, wie es seiner Zeit schien.

Das ist es, was oben die bedeutsamste Bestrebung des deutschen Idealismus nach Kant genannt und wovon einiges Licht für den weiteren Gang unserer Untersuchung erhofft wurde: die zerstörte Welt des objektiven Seins sollte wieder aufgebaut werden, aber da es nach Kant nicht mehr geschehen konnte außer dem Bewußtsein, so in ihm. Spezieller, es sollte aufgesucht werden, worin der Grund läge jenes Gegebenseins des Bewußtseinsinhaltes. Den Weg zu diesem Ziele ver-

mittelte die, die analytische in allmählichem Übergange verdrängende emanatistische Logik.

Fichte war der Erste, sich jener Aufgabe zu unterziehen. Zwei Wege waren von vornherein auf Kant'schem Boden — und auf diesen stellte sich Fichte — möglich, um den Grund der Erfahrung aufzuzeigen: entweder man führte den Inhalt des Bewußtseins und den Anstoß zur Tätigkeit der Intelligenz auf die mechanische Notwendigkeit der Kausalität zurück, die vom Ding an sich ausging — dann aber verlor die Spontanëität des Verstandes jedes Gewicht, man verfiel in den Dogmatismus zurück — oder man ließ in einem Systeme der vollkommenen Freiheit der Vernunft die Objekte des gegenständlichen Denkens Erzeugnisse eben der sich selbst bestimmenden Vernunfttätigkeit werden. Dann aber — und diesen letzteren Weg hat Fichte beschritten — mußte das Prinzip für den Inhalt des „Bewußtseins überhaupt" oder des Ich, wie es bei Fichte heißt, in diesem selbst aufgewiesen werden. Die theoretische Vernunft nun betrachtet nach Fichte das Ich, wie es in seinen Funktionen durch ein Nichtich bestimmt wird. Sie vermag jedoch nur bis dorthin vorzudringen, wo das empirische Ich den Inhalt seiner Anschauung als gegeben vorfindet und von wo dieser gegebene Inhalt wiederum die ganze Reihe der Vernunftfunktionen rückwärts bestimmt. Niemals kann es der theoretischen Vernunft gelingen, über ihre Grenze vorzudringen und einen Grund für das Gegebensein aufzufinden, da ihr ja das Ding an sich unfaßbar entschlüpft. Positiv gewendet heißt das, der Inhalt der Anschauung kann sein Prinzip nur haben in der durch die praktische Vernunft zu begründenden, vollkommenen Freiheit des Bewußtseins überhaupt. [1])

[1]) Fichte W. W. Bd. I. S. 422 ff.

Indem Fichte nun, um sein System der Freiheit positiv herzuleiten, nach dem absoluten Gehalte des Ich sucht, kommt er zu dem obersten, unmittelbar und unbedingt gewissen Satze, daß das Bewußtsein sich selbst denke, oder, da die Fichte'sche Sprache diese Reflexion des Denkens in sich Ich nennt, auch „Ich bin Ich." Das will bedeuten: dieser Satz gilt nicht in irgend einem bedingten Sinne, daß wenn Ich sei, Ich sich selbst gleich sei, sondern so, daß er auch seinem Gehalte nach unbedingt sei, d. h. daß das Ich sein eigenes Sein schlechthin setze. Nicht eine Beziehung im Ich ist also das zunächst Sichere, sondern das Dasein des reinen, absoluten Ich selbst.

Keineswegs ist dieses Dasein aber als ein ruhendes aufzufassen, vielmehr besteht es darin, daß das reine Ich aus eigener Freiheit in unendlichem Fortgange sich selbst setze. Außerdem liegt im Begriffe dieser Tätigkeit des Ich, daß sie zugleich ein Unterscheiden von Anderem sei, ein gleichzeitiges Setzen des Nichtich im Ich.[1]) Vom Ich empfängt demnach das Nichtich Leben und Inhalt und kann darum auch nur von diesem, nicht von irgend welchen außer dem Ich seienden Dingen abhängig sein.

Indem so die an sich unendliche Tätigkeit des reinen Ich sich selbst durch die freien Handlungen der produktiven Einbildungskraft — so nennt Fichte das Vermögen der Empfindung — vermittelst des Nichtich eine Schranke setzt, gerät sie mit ihrer Bestimmung, unendliche Tätigkeit zu sein, in Widerspruch. Sie ist unbegrenzt und begrenzt zugleich. Diesen immanenten Zwiespalt löst das Ich dadurch, daß es seinem eigensten Begriffe gemäß über die in ihm gesetzte Schranke hinausgeht und diese selbst zum Gegenstande der Reflexion macht. Die Formen, in welchen sich diese Reflexion

[1]) Fichte W. W. Bd. II. S. 217.

vollzieht, sind nacheinander diejenigen der Anschauung, des Verstandes und der Vernunft.

Das handelnde Bewußtsein erzeugt hier, im Gegensatze zu Kant, beides, sowohl die Reihe der Funktionen wie die Reihe der Objekte des Denkens. Aus dem in sich entzweiten Wesen und der stetig fortzeugenden Tätigkeit des Ich läßt so Fichte Objekte und Kategorien der theoretischen Vernunft hervorgehen, so daß letzten Grundes das absolute Ich der Urquell der Realität wie der konstitutiven Denkformen ist. Im Ich liegen Subjekt und Objekt unmittelbar nebeneinander, das Ich ist nach Fichte notwendig Identität des Subjekts und Objekts, Subjekt-Objekt.[1]) Es geht also hier etwas ganz anderes vor sich als bei Kant, entsprechend dem Ziele, das die nachkantischen Idealisten verfolgten: Kant steigt nach der Weise des analytischen Logikers von dem in der Empfindung vorgefundenen Mannigfaltigen zu dessen Einheit in den gleichfalls empirisch aufgegriffenen Denkformen, den Kategorien, empor, mit anderen Worten, er nimmt seinen Ausgang im Endlichen. Fichte dagegen tritt seinen Weg an aus der noch unbestimmten Unendlichkeit des Ich. Vermöge der Fähigkeit des Ich, sich selbst zu beschränken und zu bestimmen, gelangt er zur Endlichkeit, auf diesem Wege die Objekte und ihre Daseinsformen, die Kategorien, erzeugend. Damit ist aber das Ding an sich der Möglichkeit beraubt, eine Stelle außerhalb des Ich zu behaupten, und selbst in das Bewußtsein hineingefallen. Nur für ein Ich kann es ein Nichtich geben und der gemeinsame Grund beider ist das sich selbst und seine Tätigkeit anschauende Ich.[2])

Wir haben oben gesagt, daß Fichte's Freiheit des Ich, das Prinzip der Erfahrung in sich selbst zu setzen,

[1]) Fichte W. W. Bd. I. S. 98.
[2]) ibidem. Bd. I. S. 332/333.

aus der praktischen Vernunft begründet werde, und haben uns darüber noch als über einen Punkt von Wichtigkeit zu erklären. Als obersten Begriff der Fichte'schen Philosophie lernten wir bisher kennen das absolute Ich oder das reine Selbstbewußtsein. Dessen eigentümliches Wesen ist, ursprüngliche Tathandlung und unbeengt von irgend welchen formalen Beziehungen zu sein. Indem der Akt des Sichselbstdenkens aus seinem Schooße erst Formen und Gehalt der gesamten Vorstellungswelt erzeugt — durch das Setzen des Nichtich in Ich —, wird diese Funktion nicht an irgend ein Sein gebunden, vielmehr selbst zum schöpferischen Prinzip aller Seinsrealität. Einmal gesetzt, bestimmt aber zweifellos das Nichtich als Objekt des anschauenden Ich dieses Ich selbst und es bleibt noch immer innerhalb der Fichte'schen Lehre die Aufgabe, diesen Anstoß durch das Nichtich zu erklären. Je nachdem nun jenes Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Ich und Nichtich betrachtet wird, erscheint von der einen Seite das Ich das Nichtich bestimmend — hier haben wir es mit dem praktischen Ich zu tun und die Kausalität dieser Reihe, weil aus Autonomie gesetzt, ist diejenige des Zweckes — und es erscheint von der anderen Seite das theoretische Ich als das durch das Nichtich bestimmte, es gilt für diese Reihe die Kausalität des Grundes. Innerhalb der theoretischen Reihe taucht aber jetzt wiederum jenes Problem auf, das wir früher als das von Kant hinterlassene bezeichneten, und welches sie in sich nicht lösen kann: nämlich den Anstoß zu erklären, den das theoretische Bewußtsein durch das Objekt empfängt. Die Lösung dieses Problems kann nach Fichte nur gesucht werden in der praktischen Vernunft. Das alleinige Merkmal des absoluten Ich ist die Unendlichkeit seiner Tätigkeit, also die Unendlichkeit eines Triebes, dessen Begriff es widerstrebt, jemals zur Ruhe zu gelangen.

Um seinen Trieb zur Tätigkeit verwirklichen zu können, stellt sich das absolute Ich seinen Gegenstand durch freie Handlungen gegenüber, damit es an ihnen in unendlichem Fortgange sich entwickele. Anders gewendet: die objektive Welt hat ihren Urgrund in einem Zwecke, der durch sie verwirklicht werden soll und dieser Zweck ist die Tätigkeit um ihrer selbst willen, d. h. das sittliche Tun. Das Ich setzt sich seine Schranke, um sie zu überwinden, sein Wesen ist daher übertheoretischer, praktischer Natur.

Hier stehen wir in das innerste Heiligtum der Fichte'schen Philosophie eingedrungen, von wo aus sich alle Beziehungen in ihr selbst und die Fäden, welche sie mit Kant verbinden, in einem Blicke erfassen lassen:

Der praktischen Vernunft ist in einem viel prinzipielleren Sinne, als es bei Kant geschehen war, der Primat über die theoretische zuerkannt.

Aus der Analysis der notwendigen Vernunftfunktionen Kants ist eine metaphysische Erkenntnis herausgewachsen; grundsätzlich ist für das Ich die Fähigkeit der intellektuellen Anschauung, welche Kant einem göttlichen Verstande vorbehalten hatte, in Anspruch genommen.

Damit eng verknüpft ist die Verdrängung der analytischen Logik durch die emanatistische, wenigstens was die transzendentalen Gattungsbegriffe anbelangt.

Fichte hat, so können wir uns zusammenfassen, die von Kant zertrümmerte objektive Welt wieder aufgebaut dadurch, daß er sie als ein Produkt eines überempirischen „Bewußtseins überhaupt" erklärte, welches im empirischen Einzelbewußtsein erscheint. Der theoretischen Vernunft fällt die Aufgabe zu, die so aufgebaute Welt in ihrem Sein zu erkennen. Wahrhaft zu begreifen ist diese jedoch nur als das „versinnlichte Materiale unserer Pflicht".

Die Autonomie der sittlichen Vernunft, das ist das tiefgegründetste Ergebnis der Fichte'schen Spekulation und die Quelle jenes weltumgestaltenden Idealismus, von dem selbst ein Stahl einen jakobinischen Hauch empfangen zu haben bekannte. —

Indem Fichte in seiner Wissenschaftslehre die Identität von Denken und Sein behauptete, hat er, wie wir sahen, Kants analytische durch die emanatistische Transzendentallogik ersetzt und auch deren metaphysische Umdeutung vorbereitet. Dadurch ward er zur Brücke zwischen Kant und Hegel. In Hegels Philosophie feiert die Macht des Erkennens ihren höchsten Triumph. In seinem Systeme endlich kommt jene gemeinsame Bestrebung des nachkantischen Idealismus nach restloser Überwindung des Seins durch das Denken zum vollkommensten Durchbruch und nimmt in seiner Geschichtsphilosophie erhabenste dichterische Form an.

Die Frage, ob dem menschlichen Vermögen der Erkenntnis Schranken gesetzt seien, hatte Kant bejaht, der für unseren Verstand einen irrationalen Rest behauptete, Fichte schon im Prinzip verneint, aber mit der Einschränkung, daß er nur die transzendentallogischen Gattungsbegriffe in systematische Einheit gebracht und aus einem obersten Satze deduziert, noch nicht aber den besonderen Inhalt des „bloß Empirischen" herzuleiten sich vermessen hatte; Hegel erst bejahte sie voll und ganz, indem er den absoluten Apriorismus proklamierte, welcher kein aposteriorisches, irrationales Besonderes mehr duldete und, den Emanatismus auf die Spitze treibend, auch die Ableitbarkeit eben dieses Besonderen aus einem obersten Begriffe verlangte.

Der Dualismus der analytischen Logik mit ihrem gleichgültig nebeneinanderstehenden Unendlichen, dem reinen Begriffe, und dem empirisch-konkreten Endlichen war aufgehoben für die „absolute Mitte" des „anschau-

enden Verstandes". Hatte also Fichte das Nichtich vom Ich gesetzt werden lassen und daraus die Identität von Denken und Sein abgeleitet, also vom Unendlichen ausgehend, so erklärte nunmehr Hegel beides, Objekt und Subjekt, als zwei Seiten einer und derselben Sache, eines in Beide übergreifenden „Absoluten". Die objektive Erscheinung, das Nichtich Fichtes, wird damit zur Selbstverwirklichung des Absoluten; im Subjekt, dem Fichte'schen Ich, gelangt das Absolute zum Bewußtsein seiner selbst. Das wahre Ding an sich ist der absolute Geist, welcher sich nach der in der Fichte'schen Wissenschaftslehre vorgebildeten Dialektik, Position, Negation, Negation der Negation, in unendlichem Prozeße selbst objektiviert und zum Bewußtsein seiner selbst kommt.

In diesem so beschaffenen Rationalismus haben wir den theoretischen Grund zu erblicken des bekannten Hegelschen Satzes, welcher für seine Geschichtsphilosophie von zentraler Bedeutung wird: daß das Wesen aller Dinge die Vernunft sei. Gleichzeitig läßt sich auch hier die tiefe Kluft erkennen, welche den Hegelschen Rationalismus von dem dogmatischen der Vorkantianer trennt: Hegel ist nicht der Abbildtheoretiker, welcher das Sein dem Denken überordnet; vielmehr unterscheiden er wie Fichte von Kant sich nur durch den Grad, in welchem sie die Rationalität des Besonderen behaupten und welcher sich an ihrem Übergange von der analytischen zu der emanatistischen Logik abmessen läßt. Hegel ist Rationalist gerade in Folge höchster Steigerung des kantischen erkenntnistheoretischen Idealismus, welcher eben das Sein dem Denken unterordnet.

Der Hegelschen Philosophie erwuchs demnach die Aufgabe, aus dem inhaltsvollen Begriffe des absoluten Geistes — nicht aus dem Verstande des empiri-

schen Ich, dessen Organisation Kant interessiert hatte, sondern aus dem im empirischen Ich nur auf einer Stufe seiner Bewegung erscheinenden Weltgeiste — nicht allein die allgemeinen Formen der Vernunft, sondern auch die wesentlichen Inhaltsbestimmungen der empirischen Wirklichkeit dialektisch hervorzuzaubern. Damit wurde aber der Prozeß des absoluten Geistes zum metaphysischen Prozeße des Weltgeschehens und die Weltgeschichte sein eigentlicher Schauplatz. —

Es muß sich sogleich zeigen, ob und in welchem Maße das Eingehen auf dasjenige, was wir als die zentrale Bestrebung des nachkantischen Idealismus bezeichneten, das Verständnis der Hegelschen Geschichtsphilosophie erleichtert, welche wir nunmehr in ihren abstrakten Grundzügen kurz zu betrachten haben. —

b) Ihrer besonderen Absicht nach war die Geschichtsphilosophie Hegels bestimmt durch den allgemeinen Charakter seiner Philosophie: sie sollte die unendliche Mannigfaltigkeit des historischen Geschehens begreifen als einen notwendigen Hervorgang der im Weltgeiste gelegenen Inhaltsbestimmungen.

Der hierin enthaltene Gedanke einer kontinuierlichen Entwickelung war ein Schritt vorwärts über die Auffassung früherer Geschichtsphilosophien hinaus. Die Veränderung, Untergehen und Neuentstehen, war zwar als allgemeinste, formale Kategorie der Geschichte längst erkannt. Rousseau als typischer Vertreter der Aufklärung hatte aus der Veränderungsfähigkeit die Bestimmung des Menschengeschlechtes zum Besseren, die „perfectibilité", deduziert und damit einen Wertmaßstab aufgestellt, an sich geeignet, das Rückgrat einer Geschichtsphilosophie zu werden. Jedoch sein Prinzip der „perfectibilité" blieb inhaltlich gleich leer wie der Begriff der Veränderung; es besagte nicht, worauf die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes ginge. Rous-

seau kam daher zur Verneinung jeglicher Kultur so sehr, daß Voltaire mit Bezug auf seine Geschichtsphilosophie die drastischen Worte aussprach: „liest man Rousseau, so kommt man in Versuchung, auf allen Vieren zu kriechen“ [1]).

Den ersten Fortschritt, wenn wir von Lessing und Herder absehen, begründete auch hier Kant durch die Schaffung einer kausalerklärenden und einer wertenden, urteilenden Methode der Geschichtsbetrachtung. Erst nach ihm war der Begriff einer Kulturgeschichte möglich, welche es zu tun hat „mit dem Inbegriff des von der Gattung als absolut wertvoll Herausgehobenen“ [2]). Das absolut Wertvolle, den sittlich guten, nur durch das Pflichtbewußtsein bestimmten Willen, kurz die „Freiheit“ zu realisieren, war nach Kant der Zweck der Geschichte.

Aber da Kant das Empirische als bloßen Träger des abstrakten Wertes in eine untergeordnete Stellung hinabdrückte, so schnitt er sich die Würdigung der Wertindividualität als Ganzes ab. Für Hegel war, entsprechend dem uns bekannten Prinzipe, eine Eingliederung auch jedes Kleinsten und Einzelnen als konstitutives Glied in den Gang der Geschichte von vorne herein gegeben, deren Kulturgehalt Hegel in seiner Weise von Kant übernahm.

Bei Kant hatte ferner der Gedanke, daß die Geschichte als die Verwirklichung der Freiheit anzusehen sei, nur die Bedeutung, den Gegenstand der Geschichte zu konstituieren, ohne daß Kant damit etwas über den tatsächlichen Verlauf der empirischen Geschichte vor-

[1]) Aus Ludw. Stein: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. S. 197.

[2]) Emil Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902, S. 4.

hersagen wollte. Bei Hegel dagegen trat der Glaube hinzu, daß die empirische Geschichte in ihrem wirklichen, rechtverstandenen Ablaufe nichts anderes sei, als eben die allmähliche Realisation der Freiheit.

Die Geschichte ist also für Hegel die Geschichte des absoluten, vernünftigen Geistes, wie er sich in der empirischen Welt entwickelt. Das Hegelsche Denken bringt sonach zur Betrachtung des in der Geschichte gegebenen Stoffes die Voraussetzung mit, daß es in der Geschichte vernünftig zugegangen sein müsse. Der Sinn dieser Voraussetzung oder des Satzes „daß alles Wirkliche vernünftig sei" ist dabei aber durchaus nicht der, alles Seiende, gleichviel welcher Art, als vernünftig anzuerkennen nach der Weise eines optimistischen Fürgutbefindens. Vielmehr will jener Satz besagen, daß, da nach der Hegelschen Erkenntnislehre der Inhalt aller Wirklichkeit durch unsere Vernunft begreifbar ist, auch eine objektive, sich selbst entwickelnde Vernunft als Kern aller Geschichtlichkeit zu Grunde liegen müsse. Diese „Vernunft" bildet Substanz, Agens und Endzweck zugleich aller Geschichte. Mit der Erkenntnis ihres Wesens erst ist der Gegenstand der Historie konstituiert.

Fragen wir nach dem Wesen der Vernunft, so wird es von Hegel so definiert: „sich selbst ohne Beziehung auf ein anderes zum Mittelpunkt haben, bei sich selbst sein, ist die Natur des Geistes" oder, wie wir im Sinne Kants sagen können, als „sittliche Freiheit". Entsprechend diesen abstrakten Bestimmungen des Geistes an sich ist die Weltgeschichte die Darstellung des Geistes, wie er das Wissen von dem, was er ist, nämlich Freiheit, erlangt. Weltgeschichte ist das Fortschreiten im Bewußtsein der Freiheit. Hegel unterscheidet nun, dem dialektischen Grundgedanken gemäß, drei Stufen dieses Prozeßes: das Versenktsein des Geistes in das Natürliche,

das Heraustreten des Geistes in das Bewußtsein seiner Freiheit und die Erhebung der noch besonderen Freiheit in die Allgemeinheit. Um zu zeigen, was er darunter verstehe, läßt Hegel diesen drei spekulativ gefundenen Stufen drei der empirischen Geschichte entsprechen: in den Orientalen ist das Bewußtsein von der Freiheit des Geistes noch nicht erwacht: Despotismus; bei den Griechen und Römern hat das Bewußtsein von der Freiheit mehrerer Bevorzugter, noch nicht der Menschen als solcher, die Sklaverei hervorgebracht; erst den germanischen Völkern ist, in der offenbarten Religion des Christentums, die Erkenntnis von dem wahren Wesen des Geistes aufgegangen und strebt in ihnen darnach, auch in das „Weltliche" sich zu übertragen.

Hierin ist ferner enthalten die Auseinanderlegung des Weltgeistes, eines durch die ganze Geschichte sich verbreitenden Vernunftzusammenhanges, in einzelne Volksgeister. Der Begriff des Volksgeistes ist das Verbindende zwischen dem Systematischen und dem eigentlich Historischen in Hegels Geschichtsphilosophie, denn erst in seiner Bestimmtheit als Volksgeist greift der Weltgeist in die Geschichte ein. In einem Volke setzt sich der in ihm wirkende besondere Geist in allen Teilen seines öffentlichen Lebens durch, produziert er sich selbst in Religion, Verfassung, Wissenschaft, Kunst. Hat er alle in seinem Begriffe liegenden Bestimmungen entfaltet und ist er, in der Philosophie, zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, so ist seine Zeit da, die Weltbühne zu verlassen und einem anderen Platz zu machen. Volksgeist, können wir im Sinne Hegels sagen, ist das metaphysische Grundgesetz, welches die eigentümliche Entwickelung jeder nationalen Kultur bestimmt. Der Weltgeist ist, durch das immanent wirkende Gesetz der Dialektik, die Totalität aller Volksgeister.

Wir haben also, wenn wir von der Eigentümlichkeit der Hegelschen Fassung absehen, bei Hegel den Gedanken eines einmaligen, auf Wertverwirklichung gerichteten Geschichtsverlaufes mit dem Unterschiede gegen Kant, daß das Einzelne, Individuelle nicht mehr als Träger eines Wertallgemeinen als Exemplar unterstellt und anderen Exemplaren innerlich gleichgültig coordiniert erscheint, sondern daß der gesamte Geschichtsverlauf als eine Werttotalität aufgefaßt wird, dem sich die einzelnen Wertindividualitäten als konstitutive Glieder einfügen. —

Kennen wir so das innere Gefüge der Geschichte, so entsteht die Frage nach dessen Verhältnis zum „bloß Empirischen" oder nach der Realisation jenes Gesetzes. „Die Weltgeschichte, sagt Hegel, fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, daß der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur an sich an, d. h. als Natur". Die „Idee an sich" ist ein Abstraktes, eine Möglichkeit. Damit sie zur Verwirklichung gelange, bedarf es der Tätigkeit wollender Menschen. Was die Tätigkeit der Menschen wiederum bestimmt, sind ihre Triebe, Bedürfnisse, Interessen, kurz ihre „Leidenschaften". Zwei Momente treten also als wirksam in den Gegenstand ein, der die Geschichte ausmacht: die „Idee" als wahrhafter Gehalt und Endzweck und die menschlichen „Leidenschaften" als Mittel. Die Leidenschaften sind ihrem Ursprunge gemäß völlig subjektiv, ihre Inhalte und Absichten verschieden. Der Weltgeist bedient sich dieser durcheinanderstrebenden Leidenschaften als bloßer Werkzeuge, um zu seinem Ziele zu gelangen. Anders ausgedrückt: gegen die Vernunftentwickelung gehalten, erscheint für den Geschichtsphilosophen alles andere nur als Mittel und ihr untergeordnet. Der reine letzte Zweck der Geschichte kann darum in den partikulären Zwecken der Individuen noch nicht diesen bewußt stecken, un-

sichtbar steht er jedoch als eigentliche Triebkraft, als primum movens hinter ihnen und über ihnen. Zwei Kausalreihen ziehen sich also durch die Geschichte, zunächst scheinbar unverknüpft und gleichgültig gegeneinander; der Weltgeist verfolgt in unendlicher Entwickelung einen überempirischen, unendlichen Zweck, die handelnden Menschen verfolgen in endlicher Tätigkeit endliche Zwecke. In den großen Menschen der Weltgeschichte berühren sich beide Kausalreihen: deren partikuläre Zwecke werden aus der verborgenen Quelle des Weltgeistes gespeist. Das welthistorische Individuum ist der Geschäftsführer des Weltgeistes und dessen sichtbare Verkörperung: Napoleon der Weltgeist zu Pferde! Die List der Vernunft läßt die Leidenschaften solcher Individuen für sich wirken. Die Vernunft bezeugt sich dadurch als die Macht, sich in dieser Welt durchzusetzen. Die Welt, wie sie sein soll, wird. Was dem Weltplane gemäß ist, hat für die Geschichtsphilosophie Wirklichkeit, alles andere hat nur eine „faule Existenz". —

Wir kennen das innere Weltgesetz; wir kennen die Art und Weise seiner Realisation durch die Vermittelung handelnder Menschen; wir fragen endlich nach seiner äußeren, objektiven Erscheinung. Hegel antwortet uns: die Gestalt der vollständigen Realisation der Idee in der Erscheinung ist der Staat, weil in ihm der objektive, vernünftige mit dem subjektiven, empirischen Willen sich vereinigt. Damit sind wir im Herzpunkt der Hegelschen Konstruktion angelangt. Im Staate allein kann, wenn das Verhältnis von Leidenschaft zu Idee, von Partikulärem zu Allgemeinem richtig verstanden wird, das Individuum am allgemeinen Willen teilhaben. In ihm allein findet es seine wahre Freiheit, da nur der Staat Sittlichkeit und Recht möglich macht. Eine atomistische Staatslehre hatte den Staat sich aufbauen lassen auf dem

Verzicht aller Staatsbürger auf einen größeren oder kleineren Teil ursprünglicher Individual-Rechte- und Freiheiten: die positive, die eigentliche Freiheit dieser Staatsbürger lag gerade außerhalb der Sphäre, welche des Staates war. Die Staatsauffassung Hegels verlegte demgegenüber die positive Freiheit des Einzelnen in seine Beteiligung am Staatsleben und sah in diesem Teilhaben die Bestimmung des Individuums. Denn der Staat allein stellt die sittliche Idee in der Wirklichkeit dar, weil er allein Einheit vom allgemeinem und von subjektivem Wollen ist. Er ist gleichsam die konkrete Mitte jener beiden Kausalketten des göttlichen und des menschlichen Willens, in welcher beide sich versöhnen. Die Wertung des Staates fließt demnach aus zwei Quellen: daher, daß der Staat die absolute Verwirklichung der sittlichen Idee überhaupt ist, dann daher, daß in ihm allein die Bestimmung des Menschen, die Sittlichkeit, sich erfüllen kann. —

Fassen wir die im Vorstehenden enthaltenen Prinzipien der Hegelschen Geschichtsphilosophie noch einmal zusammen. Der Gang der Weltgeschichte ist ein notwendiger. Er ist bestimmt durch die Entwickelung des Weltgeistes, der Gattungsvernunft, nach einer ihm immanenten metaphysischen Gesetzmäßigkeit. Der Weltgeist selbst ist der organische Zusammenhang der einzelnen Volksgeister, in welche er sich zerlegt. Die Entwickelung des Geistes eines Volkes in seiner nur in ihm so möglichen Religion, Verfassung und Philosophie oder, wenn wir das Wort in der weiten Bedeutung Hegels verwenden, in seinem Staate, reiht sich ein in die stufenweise Gesamtentwickelung des Menschheitsgeistes. Die nationale Kultur ist allein diejenige Sphäre, durch welche das Individuum teilnimmt an der Menschheitskultur. Aufgabe des Geschichtsphilosophen ist es, die Vernunft auch in dem Kleinsten und Letzten auf-

zuspüren und dieses einzureihen in den großen, die Weltgeschichte umspannenden Vernunftzusammenhang. Das ist der Sinn jenes: was ist, ist vernünftig. —

Sehen wir endlich von der in der Hegelschen Logik begründeten Form dieser Geschichtsphilosophie ab, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie der Gattungsvernunft im »Weltgeiste« Persönlichkeit und eigene Bewegung nach eigener innerer Gesetzmäßigkeit verleiht, so ist das für uns hier Wichtige folgendes:

Dem Bruche mit der Geschichte und der Rückkehr zu einem „natürlichen Zustande der Menschheit" — wobei wir auf Rousseau abzielen — stellt Hegel entgegen das Prinzip der Entwickelung aus einem Zustande natürlicher Gebundenheit zu demjenigen bewußter Vernunftherrschaft. Dieser Gesichtspunkt liefert ihm das Kriterium für die Auswahl des Wesentlichen und auch, da Hegel diese Entwickelung bejaht, des Wertvollen aus der Mannigfaltigkeit des geschichtlichen Stoffes. Was sich unter diesen Gesichtspunkt nicht bringen läßt, entschwindet für die Geschichtsphilosophie in wesenlosen Schein. Die Geschichte bildet demnach eine einzige und ununterbrochene Kette von Wertverwirklichungen, sie ist wesentlich Kulturgeschichte. Was kein Wert ist, hat in ihr kein Sein. Die Etappen in der Kulturentwickelung werden gebildet von den historisch gewordenen Kulturgütern in Religion, Kirche, Staat, Wissenschaft, Literatur, welche so in ihrer geschichtlichen Gewordenheit einen energischen Wertakzent erhalten. —

Obzwar nun diese Geschichtsphilosophie weit von Quietismus entfernt war, da sie implicite die Aufforderung an die sittlich wollenden Menschen zum Fortschreiten in der Richtung auf das Vernunftreich enthielt, so war doch in der scharf betonten Bejahung des konkreten Staates der Keim enthalten zur Auflösung

dieser Theodizee erhabensten Stiles, welche Hegel geliefert hatte.

B) Marx und die Hegelsche Geschichtsphilosophie.

Hegels Philosophie hinterließ den Nachgeborenen nur eine Aufgabe: den alles überwölbenden Tempel des Weltgeistes mit dem vielgestaltigen Materiale der empirischen Welt zu erfüllen; insbesondere den historischen Einzelwissenschaften blieb nur ein Beruf, Kärrner der Hegelschen „Idee" zu sein. Gerade daß sie aber auf das Eindringen in die konkrete Wirklichkeit, deren Sinn und Bedeutung sie schon vorweggenommen hatte, hinzwang, führte in der Folge zu einer kritischen Betrachtung ihrer selbst. Durch den Satz, daß das Wirkliche vernünftig sei, schien sie auf Tod und Leben alliiert mit den herrschenden Tagesmeinungen in Staat und Kirche. Wenn aber das Herrschende, nach Hegel Vernünftige dem Wertprinzip der Hegelschen Philosophie selbst widersprach, so war damit der Anstoß gegeben entweder zu einer Umwälzung innerhalb ihres Systems, indem der revolutionäre Charakter jenes Satzes hervorgekehrt und nach der Vernunft des Wirklichen gefragt wurde, oder, radikaler, zu einem Angriff auf das Wertprinzip selbst. Ob dabei bis zur Vernichtung jeglichen Wertes fortgegangen werden sollte, blieb Sache der freien sittlichen Entschließung, des Gewissens. Bekanntlich ist Marx in Ansehung dieses Punktes auf das Gründlichste mit der Hegelschen Philosophie verfahren, so daß Treitschke wohl mit Recht Marx das Gewissen, das Gewissen in einem höheren Verstande, absprach [1]). Hatte aber die prinzipielle Wertverneinung Marxens die „Idee" aus dem Hegelschen Systeme verjagt, so blieb

[1]) Treitschke: Der Sozialismus und seine Gönner. S. 81.

noch die mit jener anscheinend nicht notwendig verbundene dialektische Methode und es kam offenbar nur darauf an, an Stelle der entthronten „Idee“ ein anderes Prinzip in das Gerüst der Dialektik einzusetzen, um eine neue Philosophie von gleicher Universalität zu schaffen. Im Sinne einer solchen äußerlichen Anlehnung ist Marx Hegelianer geblieben. Daraus entsprangen dem Marxismus allerdings weittragende Konsequenzen: einerseits führte die bloße materialistische Umdeutung der Hegelschen Erkenntnislehre den Marxismus hinter Kant zurück und damit zu einer Reihe von Widersprüchen in sich selbst, welche den Gegenstand der marxistisch-neukantianischen Kämpfe im heutigen Sozialismus ausmachen; andererseits sicherte die an sich ungewöhnliche Verknüpfung des Materialismus mit der im tiefsten Grunde ethisch bestimmten Dialektik dem Marxismus in der Idee des Zukunftsstaates eine Verbindungslinie zum deutschen Idealismus hin.

Wir werden in Kürze die Stellung Marxens gegenüber der Erkenntnislehre Hegels, darnach ebenso das Verhältnis seiner Geschichtsphilosophie zu derjenigen Hegels zu betrachten haben.

a) Erkenntnistheoretisches.

Marx ist wie Hegel Identitätsphilosoph. Denken und Sein sind ihm eins. Aber mit einem bedeutenden Unterschiede: bei Hegel erscheint das Sein in das Denken so aufgelöst, daß an die Stelle des empirischen Bewußtseins das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes tritt. Die verschiedenartigste menschliche Wirklichkeit ist nur eine bestimmte Form, eine aus ihm entlassene Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. Weil aus dem Selbstbewußtsein stammend, sind solche bloße Bestimmtheiten durch das reine Denken auch überwindbar. Die sinnlichen Objekte werden zu „entfremdeten Gestalten“ des

Selbstbewußtseins. Die einzige, wahrhafte Realität ist nur der absolute Geist, welcher im Objekt sich als seiend setzt und im Subjekt zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Der Begriff wird für den emanatistischen Logiker Hegel zur Substanz, das Begreifen der Substanz als Subjekt, als inneren Prozeß wird zu seiner Methode. Diese Personifikation des Denkprozeßes lehnt Marx als mystifizierend ab [1]) und sucht seine Erkenntnistheorie in einer Umkehrung der Hegelschen. „Für Hegel ist der Denkprozeß . . . der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ [2]). Marx wirft damit nicht nur jene metaphysische Methode Hegels über Bord. Man würde seine Worte zu eng verstehen, wollte man in ihnen nur eine Absage an die Spekulation, Hegels und eine Rückkehr zu dem strengen Kritizismus Kants erblicken. Die erkenntniskritische Frage hat sich Marx nicht gestellt: das kantische Ding an sich, dessen Zertrümmerung vom idealistischen Standpunkte aus Fichte begonnen und Hegel vollendet hatte, war für die Marx und Engels schon zur „Schrulle“ geworden. Den erkenntnistheoretischen Zweifel erachtete man für widerlegt durch das Experiment der Naturwissenschaft und die zweckmässige Verwendung experimenteller Ergebnisse in der Industrie. So tritt dem absoluten Idealismus Hegels in ausschließendem Gegensatze Marxens absoluter Materialismus gegenüber, wenn nicht in der groben Form der Vogt-Büchner, so doch in der „zivilisierten“ der französischen Philosophie. Wird heute auch wieder umstritten, welcher Gattung des philosophischen Materialismus Marx zuzuzählen sei,

[1]) Lit. Nachl. von Carl Marx, Friedrich Engels und Ferd. Lassalle. Bd. II., S. 156 ff.

[2]) Marx: Das Kapital. Bd. I, S. XVII.

soviel ist unzweifelhaft: für Marx ist das Denken eine bloße Funktion eines Seins außer ihm, die Realität darum restlos zu begreifen.

Neben diesem umgestülpten Rationalismus macht die Dialektik den Hauptbestandteil des Hegel'schen Erbes im Marximus aus: die den Menschenkopf affizierende Außenwelt gehorcht dem allgemeinsten Gesetze der dialektischen Bewegung, welches, wie für die Materie, so auch für das Denken gilt. In der Formel Position — Negation — Negation der Negation erschöpft sich die Daseinsweise der Materie und, insofern alle Bewegung ihr Sein in der Zeit hat, auch diejenige der Geschichte. Mit dieser von Hegel übernommenen allgemeinsten Voraussetzung, daß die Form aller Wirklichkeit die Bewegung sei, war Marx der Fortschritt über den „stabilen" Materialismus des 18. Jahrhunderts, den nur „anschauenden", wie Marx ihn nannte, möglich.

b) Geschichtsphilosophisches.

Ist nun zwar die einmalige Dialektik bei Marx wie vorher bei Hegel das Grundgesetz aller Geschichte, so ist der offenbare Unterschied zwischen Beiden folgender: bei Hegel trägt die Dialektik ihren Inhalt, den „Geist" — von dessen Wesen sie ja eigentlich abstrahiert ist — in sich und bringt ihn mit der ihr innewohnenden Notwendigkeit in der empirischen Welt zur Entfaltung. Für Marx ist sie Formprinzip, das es erst mit einem der Empirie zu entnehmenden Inhalt zu beleben gilt, ein Knochengerüst, dem eine Seele eingehaucht werden muß.

Den wahrhaftigen Inhalt der Geschichte nun, welcher den absoluten Geist verdrängt, sieht Marx in den materiellen Lebensverhältnissen. Sie werden Substanz, Agens und, in einer bestimmten Form, auch Endziel der Geschichte. Alles, was außer diesen materiellen Lebens-

verhältnissen historischer Betrachtung noch zum Gegenstand werden mag, kann nur als Funktion jenes Substantiellen gelten und muß als solche begriffen werden. Wie verschieden immer religiöse, rechtliche, philosophische Meinungen nach ihrem Inhalte wie nach ihrer Form seien, stets bleiben sie in einer notwendigen Abhängigkeit von ihrem jeweiligen ökonomischen Unterbau.

Die Anatomie der materiellen Lebensverhältnisse aber ist nach Marx zu suchen in der politischen Ökonomie. Entsprechend dem dialektischen Grundgesetze der Weltgeschichte stellt diese drei große Stufen der notwendigen, ökonomischen Entwickelung auf:

1. Urwüchsiger Kommunismus. Er ist charakterisiert durch gesellschaftliche Produktion auf engumschriebener natürlicher Grundlage, durch gesellschaftliches Eigentum an Produktionsmitteln und Produkten, durch Distribution von Gesellschaftswegen.
2. Stufe der Warenproduktion. Die Produktion ist eine individuelle, beruhend zunächst auf eigener, dann auf fremder gekaufter Arbeitskraft. Es besteht Privateigentum an Produktionsmitteln und Produkten. Ziel der Produktion ist der Austausch. Die Distribution ist nicht organisiert, sondern zufällig.
3. Kommunismus der Zukunft auf weltwirtschaftlicher Basis unter kosmopolitischer Vereinigung aller zivilisierten Länder zu internationaler, arbeitsteiliger Organisation.

Kennen wir so den Gegenstand, welcher die Geschichte konstituiert, und die notwendigen Stufen, welche die Entwickelung der materiellen Lebensverhältnisse zu durchlaufen hat, so fragen wir wie früher Hegel so jetzt Marx nach der Art und Weise, in welcher sich das Fortschreiten dieser Entwickelung vollzieht. Marx

antwortet: Ein Widerspruch innerhalb der materiellen Lebensverhältnisse ist das treibende Moment aller Geschichte und zwar ein Widerspruch zwischen den materiellen Produktivkräften und der gesellschaftlichen Form, welche diese annehmen. Die materiellen Produktivkräfte drücken ein Verhältnis aus zwischen Mensch und Natur, zwischen Arbeitskraft des Menschen und dem von der Natur zu liefernden Arbeitsgegenstand. Das Verhältnis dieser beiden Faktoren zueinander ist veränderlich und zwar wird es wesentlich bestimmt durch das Maß, in welchem zwischen menschliche Arbeitskraft und Arbeitsgegenstand Arbeitsmittel sich einschieben, d. h. also durch die Technik. Nicht was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Jedoch, wie auch das Verhältnis von Arbeitskraft zu Arbeitsgegenstand sich verändern und komplizieren möge, immer enthält es erst die Möglichkeit und die Schranken für die auf ihnen sich aufbauenden Eigentumsverhältnisse. Diese letzteren sind die gesellschaftliche Form, in welcher sich die Anwendung der materiellen Produktivkräfte vollzieht. Es treten sich demnach als Gegensatzpaar gegenüber die technische Produktionskraft mit den in ihr liegenden Entfaltungsmöglichkeiten und die tatsächliche soziale Anwendungsform dieser Produktivkräfte. Auf einer bestimmten Stufe der ökonomischen Entwickelung sind beide einander angemessen. Veränderungen in der Technik verändern aber dieses harmonische Verhältnis: es entsteht ein Widerspruch zwischen den materiellen Produktivkräften der Gesellschaft und denjenigen Formen, in welchen sich ihre Anwendung bisher vollzog. Die Folge dieses Widerspruchs ist eine soziale Umwälzung. Die politische Form dieser sozialen Revolution ist der Klassenkampf.

So ist der Inhalt der Geschichte als „ökonomischer Art“ eindeutig bestimmt, auch die „naturwissenschaftlich

treu zu konstatierende“ [1]) ökonomische Kausalkette gewonnen. Der ökonomische Unterbau wälzt den ideologischen Überbau, der eben damit ökonomisch determiniert ist, mit sich fort. —

Vergleichen wir das System Marx'ens mit dem Hegel's unter denjenigen Gesichtspunkten, welche für die Beurteilung des Verhältnisses von Lassalle zu Marx uns wichtig zu werden scheinen, indem wir nach der Bedeutung des Individuums und des Staates in ihm fragen:

aa) Der Empirismus Marx'ens läßt den Menschen als Locke'sches „white paper“ in die Welt flattern. Auf dieses kritzeln die bestehenden gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse ihre Zeichen. „Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewußtsein der Menschen.“ [2]) Der Mensch ist ökonomisch determiniert, zwar nicht im Sinne einer mechanischen inneren Unfreiheit, aber doch so, daß letzter Hand die Beweggründe seines Handelns durch seine Klasseninteressen, durch seine Stellung im Produktionsganzen bestimmt werden. Im tiefsten Grunde steht der Mensch unter dem Kausalgesetz der Entwickelung der materiellen Lebensverhältnisse. Diese Entwickelung nimmt ihren Fortgang ohne das Bewußtsein der Menschen, ja außerhalb desselben. Die ihrem Bewußtsein nach determinierten Menschen treten in der Geschichte als Klassen tätig auf, d. h. sie vermögen in der Richtung zu handeln, welche ihnen ihre spezifische Stellung im gesellschaftlichen Produktionsprozeß vorzeichnet. Was sie treibt zu handeln, sind ihre Interessen, oder mit der gehörigen Einschränkung gemeint, die „Leidenschaften“ Hegel's. Unbewußt ist den Menschen der Grund, bewußt nur der Inhalt ihrer Leidenschaften. Hinter der empirischen Kausalverkettung taucht hier,

[1]) Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. S. LV.
[2]) ibidem. S. LV.

ebenso wie bei Hegel, das metaphysische Kausalgesetz auf. Das Individuum erhält nur Bedeutung als Vertreter seiner Klasse, als Organ des Kausalgesetzes. Wie sich Marx'ens Entwickelung gerade so listig der Individuen zu ihrem Zwecke zu bedienen weiß, wie die Vernunft Hegel's, so ist auch die Stellung des Individuums in Beider Geschichtsphilosophie eine angeähnelte: indem das Individuum nur vollführt, was in ihm das Weltgesetz wirkt, kann es „füglich für die Historie aus dem Spiele bleiben." [1])

bb) In den schärfsten Kontrast geraten Marx und Hegel hinsichtlich ihrer Auffassung vom Wesen des Staates, gleichsam hier in potenzierter Form zum Ausdruck bringend, was sie im Grunde trennt.

Unterscheiden wir bei Hegel zunächst, um der Gefahr einer Verwechselung auszuweichen, die Staatsidee, das Vernunftreich, von dem empirischen Staate, so ist kein Zweifel, daß Hegel den empirischen Staat nicht um seiner bloßen Existenz willen bejaht. Allein da er den empirischen Staat, der erwachsen ist auf dem Boden einer nationalen Kultur, auffaßt als befindlich in einer steten Bewegung zu dem Endziele des Vernunftreiches hin, so verschmelzen sich Staat und Staatsidee in gewißer Weise ineinander. Die Idee des vollkommenen Staates liegt als treibende Keimkraft im empirischen Staate, der empirische Staat umgekehrt ist potenziell das Vernunftreich und wird darum selbst Kulturgut. Nicht nur der Staat „der Idee nach", sondern auch schon der Staat wie er ist, bedeutet für Hegel die Aufhebung der widerstreitenden materiellen Interessen seiner Glieder und die Vereinigung seiner Bürger zu einem sittlichen Ganzen. Auch der empirische Staat steht über der „bürgerlichen Gesellschaft."

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte. Reclam. S. 112.

Nach Marx protokolliert der empirische Staat mit seinen Institutionen die ökonomischen Zustände. Seine Formen sind bedingt durch die allgemeine Entwickelung der materiellen Lebensverhältnisse. Die „Staatsidee" ist wie alle ideologischen Vorstellungen eine Funktion der letzteren. Nicht die sittliche Einheit ist nach ihm das Band, welches die Atome der Gesellschaft im Staate zusammenhält, sondern gesellschaftliche ökonomische Interessen. Der Staat als Idee entschwindet völlig aus dem Gesichtskreise der Marx'schen Geschichtsphilosophie, und es bleibt nur übrig der Staat, wie er wirklich ist.

Welche Rolle ist diesem empirischen Staate zugedacht? Bei Hegel erscheint — wenn wir die spekulative Form seines Gedankens beiseite lassen — die Fortentwickelung des bestehenden Staates in der Richtung auf den vollkommenen Staat als eine Aufgabe, welche kraft ihrer hohen Sittlichkeit die Hingabe der ganzen Nation verlangt. Marx lehnt prinzipiell die Anknüpfung an den bestehenden Staat ab. Nach ihm ist jeder Staat als Ausdruck der ökonomischen Verhältnisse notwendig Klassenstaat. In der kapitalistischen Produktionsepoche, welche den höchsten Grad des Antagonismus zwischen materiellen Produktivkräften und Eigentumsverhältnissen hervorgebracht hat, ist demnach der Staat das höchstausgebildete Werkzeug der Bourgeoisklasse zur Niederhaltung der Arbeiterklasse. Der Staat schlechthin ist der Feind des Proletariats. Wenn die soziale Umwälzung der Zukunft das Proletariat zur Herrschaft bringen und dieses die bürgerlichen Produktionsverhältnisse aufheben wird, so werden mit den bürgerlichen Produktionsverhältnissen auch die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes und damit die Daseinsmöglichkeit des Staates aufgehoben: Der Staat geht unter in der sozialistischen Gesellschaft.

Ist sonach die Epoche der bürgerlichen Produktion und ihre Vorbereitungszeit, welche sich über das Mittelalter zurückerstreckt, die Negation eines ursprünglichen Kommunismus, so wird die sozialistische Gesellschaft der Zukunft die Negation der Negation, die Aufhebung aller ökonomischen Widersprüche und damit die Aufhebung der Widersprüche auf politischem und geistigem Gebiete überhaupt sein. „Die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ist mit der bürgerlichen Gesellschaft abgeschlossen." [1])

Das Streben nach einer Versöhnung der Widersprüche in einer höheren Form der Synthesis ist ein der Dialektik tief eingewurzeltes Bedürfnis, dem Marx sich nicht entziehen konnte. Aus diesem Bedürfnis nach systematischem Abschluß ist der aus der Erfahrung nicht als notwendig zu beweisende Zukunftsstaat des Marxismus geboren. Hier hat der Marxismus in der Tat einen Berührungspunkt gemeinsam mit der Kulturphilosophie des deutschen Idealismus. Die sozialistische Gesellschaft der Zukunft wird nach Marx sein „eine Assoziation, worin die freie Entwickelung eines Jeden die Bedingung für die freie Entwickelung Aller ist." [2]) Engels spricht von dem „Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit," und gar die Schlußworte der Internationale lassen den eschatologischen Charakter dieses Zukunftsgebildes vollends erkennen:

C'est la lutte finale.
Marchons tous et demain
L'Internationale
Sera le genre humain!

Obgleich dieses Ideal des „genre humain" dem Vernunftreiche der deutschen Klassik überaus ähnlich sieht,

[1]) Marx: Kritik der politischen Ökonomie. S. XII.
[2]) Communistisches Manifest.

so können doch gegen eine Identifikation Beider folgende in dem Wesen des Marxismus selbst begründete Bedenken vielleicht erhoben werden: man kann darüber im Zweifel sein, ob Marx'ens Wertnihilismus sich nicht nur gegen traditionelle Zeitwerte in Staat, Kirche usw. richtete; man kann aber nicht daran zweifeln, daß die Geschichtsphilosophie Marx'ens, der historische Materialismus, den Wert schlechthin leugnet. Es handelt sich dabei keineswegs um die Frage, inwieweit diese Geschichtsphilosophie neben den wirtschaftlich-ökonomischen Verursachungen der „Ideologie" eine Einwirkung auf die Veränderungen der Formen des gesellschaftlichen Lebens zugesteht. Die Verteidiger des Marxismus pflegen eine Wechselwirkung zwischen dem Ökonomischen und dem Geistigen zu behaupten, um dem Vorwurf der offenbaren Einseitigkeit zu entgehen. Selbst wenn dies im Sinne des historischen Materialismus läge, so ist damit lediglich zugegeben, daß Ideen in den Köpfen der Menschen existieren, es ist nur die Existenz von Wertungen anerkannt, noch nicht Kulturwerte selbst. Der historische Materialismus will jedoch mehr sein als eine bloße Methode kausalen Verstehens; er erhebt den Anspruch, Weltanschauung zu geben. Insofern ist er allerdings wertnihilistisch, da er keine Verbindlichkeit von Werten anerkennt. So ist auch das Prinzip, welches in der Geschichtsphilosophie die Auswahl des Wesentlichen bestimmt, ein rein animalischer Wert: den inneren Kern aller Geschichte bildet die Beschreibung der materiellen Lebensverhältnisse. Der Eudämonismus, welcher hierin sich offenbart, verleugnet sich nicht in derjenigen Auffassung von dem Wesen des Zukunftsstaates, welche sich praktisch innerhalb der unter dem Einflusse des Marxismus stehenden politischen Bewegung durchgesetzt hat. Und darin liegt allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Vernunftreiche der deutschen

Klassik und dem „Reich der Freiheit“ des Marxismus. Er läßt sich vielleicht abmessen an dem Abstande, welchen die konkreten Ausgestaltungen beider Ideen bei ihren bewußten Vertretern aufweisen: wir meinen den Abstand, welcher den „geschlossenen Handelsstaat“ oder die „Republik der Deutschen“ Fichte's von demjenigen Gesellschaftsbilde trennt, welches Bebel in seiner Schrift „Die Frau und der Sozialismus“ entworfen hat. —

C) Lassalle und Hegel.

Marx hat dem Hegel'schen System ein gleich universal ausgebildetes, eigenes entgegengestellt. Wenn man daher über seine Verwandtschaft mit Hegel irgend etwas aussagen will, kann dies nur geschehen in der Weise, daß die korrespondierenden Grundgedanken beider Systeme miteinander verglichen werden. Ganz anders verhält es sich jedoch, wenn das Verhältnis der Abhängigkeit Lassalle's von Hegel betrachtet wird. Lassalle hat die Grundlagen des Hegel'schen Systems in keinem der für die Beurteilung seiner philosophischen Überzeugungen entscheidenden Werke verlassen.

Das Verhältnis Marx'ens zu Hegel ist ein reflektiertes, äußerliches, dasjenige Lassalle's zu Hegel ein substantielles, innerliches.

Dementsprechend haben wir jetzt nicht einen Vergleich zweier einander parallellaufender Systeme zu ziehen, wie das im vorigen Abschnitte der Fall war. Vielmehr ist der Beweis für die Abhängigkeit Lassalle's von Hegel zu erbringen aus Einzelbetrachtungen auf dem Gebiete der Erkenntnislehre, der Rechts- und Geschichtsphilosophie.

Wenn früher angedeutet wurde, daß nach der Hegel'schen Philosophie nur die eine Aufgabe übrig blieb, in ihre aprioristische Konstruktion Bausteine aus empirischem Materiale einzufügen, so läßt sich in der Tat von

hier aus die Stellung Lassalle's zu Hegel am treffendsten kennzeichnen: genau so, wie Hegel es verlangte, hat Lassalle auf den verschiedensten Gebieten sich darangemacht, nicht allein die Richtigkeit der Gesamtkonstruktion Hegel's zu erweisen, sondern auch im Sinne dieser Gesamtkonstruktion Teilgebiete zu untersuchen und ihr einzugliedern. —

In philosophischer Beziehung kommen in Betracht die „Philosophie Heraklits", die Abhandlung über „die Hegel'sche und die Rosenkranz'sche Logik", in rechts- und geschichtsphilosophischer das „System der erworbenen Rechte."

a) Erkenntnislehre.

aa) Die Abhandlung Lassalle's über die „Hegel'sche und die Rosenkranz'sche Logik und die Grundlage der Hegel'schen Geschichtsphilosophie im Hegel'schen System" ist nichts anderes als eine Apologie der Hegelschen Philosophie gegen die Verunstaltungen, welche nach der Meinung Lassalle's Rosenkranz in seinem „System der Wissenschaft" an ihr vorgenommen hatte.

Schon die bloße äußere Tatsache, daß Lassalle als Verteidiger Hegels auftritt, obwohl es „mit der Umstürzung des Hegelschen Systemes keine Not habe", läßt einen Schluß auf seine eigene philosophische Ueberzeugung zu.

Der Inhalt der Abhandlung bestätigt diesen Schluß durchaus.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, wollen wir doch diejenigen Stellen aus ihr, welche sich auf die Grundprinzipien des Hegelschen Systems beziehen, hervorheben.

Mit wenigen Sätzen umschreiben wir, soweit es für das Folgende nötig ist, den Charakter des Hegelschen Systems noch einmal:

Es ist ein Identitätssystem. Seine Methode ist die dialektische. Und zwar wird die Identität von Denken und Sein erzeugt durch die Tätigkeit des spekulativen, sich selbst nach dem Gesetze der Dialektik bewegenden und auf allen Stufen dieses Prozesses identisch bleibenden Begriffes. Die notwendigen Formen, welche der Geist in seiner inneren Dialektik erzeugt, sind zugleich die Kategorien der Wirklichkeit: der dialektische Prozeß ist wie der des Denkens, so der des Seins. Die wichtigste Anwendung finden diese Grundgedanken auf die Geschichte.

Wie verhält sich nun Lassalle zu diesen Hegelschen Grundsätzen?

1. Zu der dialektischen Methode. -

Lassalle tadelt an der Rosenkranzschen Logik als „Hauptsünde" „die gänzliche Abwesenheit von Dialektik, von dem Uebergange der Begriffe ineinander durch ihre eigene Bewegung". Dadurch würde der Schein erregt „gegen Hegel selbst und seine Logik, als wäre in der Tat, wie ihr von außerhalb häufig vorgeworfen worden ist[1]), die dialektische Methode auch bei ihr nur Schein und Kunststück: d. h. als würden auch von ihr die Begriffe nicht durch ihr Gewährenlassen derselben erzeugt, sondern ganz wie bei der Reflexions-Philosophie durch äußere verständige Reflexion herausgegriffen und nur nachträglich miteinander durch die Taschenspielerei dieser Dialektik in eine künstliche Verbindung gesetzt"[2]).

2. Zu dem Satze, daß der Begriff die absolute Mitte von Sein und Denken, das in Beide übergreifende Identische sei.

[1]) Vgl. dazu die Kritik Marx'ens in: Aus dem lit. Nachlaß von Carl Marx, Fr. Engels und Ferdinand Lassalle. Bd. II, S. 156. (Marx in der heiligen Familie).

[2]) Neue Zeit. 23. Jahrgang. Bd. I, S. 14.

Zu jener metaphysischen Selbstobjektivierung des Begriffes bemerkt Lassalle das Folgende: „Der Uebergang des Begriffes bei Hegel in die Objektivität ist . . der wichtigste Punkt der ganzen Hegelschen Logik. . . . Die absolute, systematische Wichtigkeit dieses Ueberganges liegt aber darin, daß — indem sich der logische Begriff durch sich selbst in die Gegenständlichkeit aufhebt, diese also als das von ihm selbst Gesetzte und von ihm Durchdrungene nachgewiesen ist — nur durch diesen in sein eigenes Gegenteil übergreifenden und in ihm mit sich selbst identisch bleibenden schöpferischen Akt des Begriffes es der Hegelschen Philosophie erlaubt und von ihr vollbracht ist, die objektive Unmittelbarkeit der Begriffe als eine Selbstverwirklichung seiner selbst zu vindizieren. Fehlt dies — daß der Begriff durch seine eigene Bewegung sich zur Sache macht —, so fehlt jede wissenschaftliche Berechtigung, die Gegenständlichkeit als das Dasein des Begriffes in Anspruch zu nehmen“[1]). Rosenkranz habe diese „wahrhafte, bei Hegel vollbrachte Identität von Sein und Denken, von Metaphysik und Logik“ wieder aufgegeben.[2])

3. Dazu, daß diese eigentümliche Konstruktion des Logischen die innerste Grundlage der Geschichtsphilosophie sei.

„Fehlt dies (sc. der Uebergang des Begriffes in die Objektivität), sagt Lassalle, so ist die Unmittelbarkeit wieder das Unnahbare geworden, über welches der Begriff keine Macht hat, weil es nicht durch seine eigene Bewegung entsteht. Fehlt dies, so fällt daher . . . eines der wichtigsten Resultate der Hegelschen Philosophie gänzlich fort, die begriffene Geschichte.“[3]) Mit Hegel bezeichnet Lassalle die Geschichte als die

[1]) Neue Zeit. 23. Jahrgang. Bd. I. S. 87.
[2]) ibidem. S. 92.
[3]) ibidem. S. 87.

objektive Selbstverwirklichung des Begriffes des Geistes und begriffene Geschichte als „die als die objektive Selbstverwirklichung des Begriffes begriffene Geschichte“[1]). Mit Hegel erkennt Lassalle eine innere, objektive Zweckmäßigkeit in der menschlichen Geschichte und dementsprechend eine doppelte Kausalreihe der „endlichen, partikulären Zwecke“ und des „unendlichen, objektiven Zweckes des Weltplanes“[2]). Sittlich gut heißt er mit Hegel diejenigen Menschen, „welche sich bewußt sind, Mittel der Idee zu sein und dieser Ausführung geben wollen“[3]).

Fügen wir noch hinzu, daß Lassalle an der Hegelschen Philosophie die „diamantene Unzerbrechlichkeit ihrer Form und ihres Inhalts, diesen höchsten Beweis ihrer Wahrheit“ preist[4]), so läßt sich in der Tat kein stärkerer Ausdruck der Uebereinstimmung von Lassalle's eigenem philosophischem Standpunkte mit demjenigen Hegels denken, als er in den oben zitierten Stellen enthalten ist.

bb) In seiner Geschichte der Philosophie bezeichnet Hegel unter den antiken Philosophen Heraklit als den einzigen, dessen Denken kein „vergangenes, sondern ein wesentliches“ sei[5]). Von ihm datiert er überhaupt den Anfang der Philosophie[6]).

Diese Bemerkung Hegels verschafft dem Werke Lassalle's einen Platz von besonderer Bedeutung in der Hegelschen Welt; durch sie wird nämlich Lassalle's „Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos“ zu dem Versuch, in der Antike die spekulative Idee,

[1]) Neue Zeit. 23. Jahrgang. Bd. I. S. 88.
[2]) ibidem. S. 91.
[3]) ibidem. S. 91.
[4]) ibidem. S. 91.
[5]) Hegel: Geschichte der Philosophie. Bd. I, S. 334.
[6]) ibidem. S. 346.

welche in Hegel zu ihrer vollen Selbsterkenntnis gekommen war, in ihrem ersten Keimen bloßzulegen und eben als Keim in dem Prozesse des zu sich selbst kommenden Weltgeistes darzustellen.

Ohne Zweifel ist diese Arbeit auf Lassalle selbst von der Wirkung gewesen, ihn in seinen von Haus aus Hegelschen Ueberzeugungen zu bestärken, sowohl im Logischen wie in der Ethik, wie denn besonders hinsichtlich der letzteren Hegel selbst stark unter dem Einflusse antiker Anschauungen gestanden hat.

Denn bei Heraklit fand Lassalle die Grundbestimmungen der Hegelschen Philosophie, wesentlich für die Ontologie ausgebaut, bereits vor:

das Werden als notwendig-widerspruchsvolle Einheit des unendlichen Seins und des endlichen Nichtseins,

die Identität aller sinnlichen Bestimmtheiten nicht als eine Abstraktion aus der Mannigfaltigkeit, sondern als einen steten Prozeß, der eben diese mannigfaltigen Bestimmtheiten erzeugt als die bloßen, in einander überfließenden Formen eines identischen, zu Grunde liegenden Substrats[1]).

Und zwar wurde von Heraklit, ähnlich Hegel, diese Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, das absolute Werden, welches Alles ohne Ausnahme durchdringt, bezeichnet als „das Allgemeine", als das göttliche Vernunftgesetz.[2]) Das Zugleich der widerstreitenden Gegensätze, der Kampf, war ihm „der Vater aller Dinge"; weil aber dieser Kampf ein notwendiger, war er ihm gleichzeitig die alles zusammenhaltende Harmonie.[3])

Diesen spekulativen Grundbegriff der heraklitischen Philosophie, nämlich das logische Gedankengesetz von

[1]) Ferdinand Lassalle: Die Philosophie Herakleitos' des Dunklen. Berlin 1858. Bd. I. S. 55.

[2]) ibidem. Bd. I. S. 56.

[3]) ibidem. Bd. I. S. 52.

der Identität der Gegensätze, verfolgte nun Lassalle in alle seine Konsequenzen, nicht ohne namentlich von Heraklits Ethik, welche das formale Prinzip der Sittlichkeit in der „Hingabe an das Allgemeine" sah, stark beeinflußt zu werden.[1])

Unmittelbar aus seiner Erkenntnislehre wuchs die Ethik Heraklits heraus: das wirkliche Wissen bestand nach ihm nur in der Erkenntnis jenes allbeherrschenden Logos.[2]) Weil unsere Seele ein Teil des vernünftigen Allgemeinen, d. h. des reinen Werdens ist, war nach ihm Erkenntnis möglich.[3]) Für die Ethik, die Idee des Guten, ergab sich analog die Folgerung, sich dem Allgemeinen, Vernünftigen hinzugeben, welches über alles Besondere, Sinnliche erhaben ist.[4])

In ganz ähnlicher Weise hatte Hegel auf einer höheren Stufe den Grundbegriff des Sittlichen produziert. Es kann daher nicht wunder nehmen, wenn bei Heraklit wie Hegel der empirische Schauplatz des Sittlichen der Staat und das Recht sein objektiver Ausdruck ist. Wie Hegel das Recht nur einen Ausdruck des allgemeinen, substantiellen Geistes nannte, ohne daß er hierbei an die empirische Majorität der einzelnen Willen dachte, so waren auch nach Heraklit die menschlichen Gesetze „genährt aus dem einen Göttlichen."[5]) Subjektives Wünschen und Wollen galt ihm grundsätzlich als verkehrt, weil aus einer Erkenntnis entsprossen, die sich noch nicht über das Besondere erhoben hat.[6]) Die praktische Konsequenz hieraus wurde im kommunistischen Staate Platons gezogen, welcher die Träger der Erkenntnis des

[1]) Ferdinand Lassalle: Die Philosophie Herakleitos' des Dunklen. Berlin 1858. Bd. II. S. 263.
[2]) ibidem. Bd. I. S. 58.
[3]) ibidem. Bd. I. S. 58.
[4]) ibidem. Bd. II. S. 430.
[5]) ibidem. Bd. I. S. 61.
[6]) ibidem. Bd. II. S. 447.

Sittlichen zu obersten Staatsorganen setzte.[1]) Derselbe Gedanke bricht auch bei Lassalle immer wieder durch in seiner tiefen Verachtung der „öffentlichen Meinung" und der „Presse". —

In der Macht und der Würde endlich, welche bei Heraklit der Vernunftserkenntnis beigelegt sind, fand Lassalle bei ihm jede fatalistische Anschauung in Bezug auf das Handeln der Menschen auf das entschiedenste negiert[2]). Vielmehr sah Lassalle darin bereits die formale Idee der Freiheit des Menschen begründet, „der Freiheit, welche, wie Lassalle sagt, der Schlußstein jeder wahren Philosophie ewig sein wird"[3]).

b) Rechts- und Geschichtsphilosophisches.

In noch viel ausgesprochenerer Weise gliedert sich Lassalle in die Hegelsche Gedankenwelt ein durch sein tiefstes Werk, das „System der erworbenen Rechte," in welchem jeder Grundzug der Hegelschen Rechts- und Geschichtsphilosophie wiederkehrt.

Hegels Philosophie des Rechts, entsprechend der allgemeinen Tendenz seines Systems, war der Versuch, das gesamte Recht als einen vernünftigen, aus sich selbst sich entwickelnden Organismus zu verstehen. Begreiflicherweise mußte Hegel aber auch hier dabei stehen bleiben, nur die Architektonik zu dem Gebäude der Rechtsphilosophie zu liefern: so enthielt seine Rechtsphilosophie nur die allgemeinsten Grundlinien von Eigentum, Vertrag, Erbrecht usw. ohne Verbindung mit den positiven Rechten. Ganz im Sinne Hegels mußte es deshalb liegen, gemäß dem geschichtsphilosophischen Grundprinzip des „historischen Volksgeistes" durch Eindringen in den positiven Rechtsstoff gerade die aus der

[1]) F. Lassalle: Heraklit. Bd. II. S. 440.
[2]) ibidem. Bd. II. S. 454.
[3]) ibidem. Bd. II. S. 459/60, 462.

Verschiedenheit der historischen Volksgeister fließenden Verschiedenheiten der Eigentums-, Erbrechts- usw. Begriffe aufzudecken und darzustellen.

aa) Römischer und germanischer Erbrechts-Begriff.

Das ist auch der Gedanke, welcher Lassalle bei seiner Unterscheidung des römischen und des germanischen Erbrechtes leitet, die er im System der erworbenen Rechte durchführt. In ihm liegt zugleich die Erkenntnis, daß die systematisierbare Form des Rechtes nicht dessen eigentliches Wesen ausmache, sondern daß in dem positiven Rechte ein aus bloßen Vernunftgrundsätzen nicht zu deduzierender Kern in einer jedem Volke eigentümlichen und nur in ihm so vorhandenen Weise enthalten sein müsse.

Von dem Naturrechtsbegriff der Aufklärung und auch der Kant-Fichteschen Rechtsphilosophie unterscheidet sich die historische Auffassung, wie sie hier bei Lassalle zu Tage tritt, folgendermaßen: jene betrachteten das Naturrecht als ein ewiges und allgemeingültiges, als ein vernunftgültiges und daher rationalistisch erfaßbares, das den Gedankenkern der historisch wandelbaren positiven Rechte bilde. Umgekehrt das Verhältnis des positiven Rechtes zu diesem Naturrecht war so gedeutet, daß die Abweichungen des positiven Rechtes von dem Naturrechte als „zufällige" aus Unvernuft, Willkür oder Gewalt erklärt wurden. Lassalle dagegen stellt das Naturrecht in den Fluß der Geschichte und macht es dadurch zu einem selbst historischen: „Das Naturrecht ist selbst historisches Recht, ist eine Kategorie von historischer Natur und Entwickelung und muß es sein, denn der Geist ist selbst nur das Werden in der Historie. Es erhellt hieraus, daß, was bisher als bloß positives und historisches Recht liegen gelassen wurde, vielmehr

als notwendiger Ausfluß des Begriffes des Geistes auf der bestimmten Stufe seiner inneren Entwickelung oder als Ausfluß des historischen Geistes begriffen werden muß, woraus sich dann auch die angeblichen bloßen Verschiedenheiten der Ausführung, welche das historische Recht demselben naturrechtlichen Gedanken, derselben Rechtskategorie zu geben scheint, vielmehr das Dasein schlechthin verschiedener und entgegengesetzter Begriffe des historischen Geistes ergeben, so erst die Hülle ihrer gleichgültigen positiven Verschiedenheiten abstreifen und ihren wahrhaften Begriffsinhalt hervortreten lassen.“ [1]) Das Naturrecht wird also zum historisch wandelbaren und sich entwickelnden. Allein nicht nur das. Es wird, vermöge des Prinzips der Volksgeister, auch zu einem qualitativ verschiedenen oder nationalen Naturrechte. „Mit den abstrakt-allgemeinen Kategorien von Eigentum, Erbrecht, Vertrag, Familie usw. überhaupt ist nichts getan. Der römische Eigentumsbegriff ist ein anderer als der germanische Eigentumsbegriff, der römische Erbtumsbegriff ein anderer als der germanische Erbtumsbegriff, der römische Familienbegriff ein anderer als der germanische Familienbegriff usw., d. h. die Rechtsphilosophie, als in das Reich des historischen Geistes gehörig, hat es nicht mit logisch-ewigen Kategorien zu tun, sondern die Rechtsinstitute sind nur die Realisationen historischer Geistesbegriffe, nur der Ausdruck des geistigen Inhaltes der verschiedenen historischen Volksgeister und Zeitperioden und daher nur als solche zu begreifen.“ [2])

Das Naturrecht wird so von Lassalle seines abstrakt-allgemeinen Gewandes entkleidet, erhält aber sogleich auch einen ganz anderen Charakter: sein innerster

[1]) Lassalle: System der erw. Rechte. Bd. IV. S. 52/52.
[2]) ibidem. Bd. IV. S. XVI.

Gehalt, sein eigenstes Wesen ist nicht mehr rationaler, logisch deduzierbarer Natur, sondern nur zu erkennen an der konkreten Gestalt, welche es innerhalb eines Volkes und einer Zeitperiode angenommen hat. Das Naturrecht selbst ist dann das spekulativ zu erfassende, metaphysische Grundgesetz, welches der Entwickelung der nicht mehr zufällig, sondern notwendig verschiedenen positiven Rechtsinstitutionen innewohnt. Es bildet als solches einen Teil des allgemeinen geistigen Entwickelungsgesetzes, unter welchem ein Volk steht. Darin, daß Lassalle diesen Grundgedanken zum Ausgangspunkte seines Werkes macht, liegt eine eminente tatsächliche Anerkenntnis nicht nur der Hegelschen geschichtsphilosophischen Kategorie des Volksgeistes, sondern des Prinzips der Nation überhaupt durch Lassalle.

Die Uebereinstimmung mit Hegel erreicht einen noch höheren Grad, sobald Lassalle in seinem Werke zu der Ausführung jenes Grundgedankens mit Bezug auf das römische und germanische Recht fortschreitet. Es erhebt sich nämlich die Frage: Wie ist das Gesetz eines Volksgeistes zu erkennen? „Die Religion, antwortet Hegel, ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.“ [1]) „Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung.“ [2])

In eben dieser Sphäre der religiösen Vorstellungen sucht Lassalle den spekulativen Begriff auf, aus welchem er das römische Erbrecht entwickelt. Er leitet aus dem religiösen Begriff des Manentums der pelasgisch-etruskischen Vorzeit den Grundbegriff des römischen Erbtums ab als den „einer durch keinen Tod aufgehobenen Fortexistenz der subjektiven Willensindividualität“,[3]) er sieht

[1]) Hegel: Philosophie der Geschichte. Reclam. S. 91.
[2]) ibidem. S. 92.
[3]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. V. 2. S. 521.

in dem Institute des Testaments die Realisation dieser Idee der subjektiven Willensunsterblichkeit und verfolgt diesen Gedanken durch die gesamte Geschichte des römischen Rechtes hindurch, nachweisend, daß der Erbe im römischen Sinne immer nur Willenserbe, nicht Vermögenserbe gewesen sein könne.[1]) Die römisch-rechtliche Vererbung beruhe auf einer Willensidentifikation zwischen Erblasser und Erbe und schöpfe ihre Kraft eben aus der religiösen Vorstellung, welche für das Subjekt eine Fortdauer seines Willens über den Tod hinaus fordere, während der Vermögensübergang dabei nur accidentell sei.[2]) Einen hiervon ganz verschiedenen Ursprung habe das Erbrecht bei den germanischen Völkern, auch da, wo sie wie im französischen, mit romanischen Völkern vermischt seien. Das germanische Erbrecht sei, was das römische nicht war, wahres Familienrecht.[3]) „Der Begriff der Familie ist die sittliche Identität der Personen, die zu ihrer substanziellen Grundlage nicht mehr das bloße Setzen des subjektiven Willens, die Willensaneignung, sondern die sich empfindende Einheit des Geistes und der Liebe hat. Da die Empfindung das unmittelbare oder seiende im Geiste ist, so ist die Einheit hier als seiende vorhanden oder sie ist die Einheit des Blutes. Hier tritt also die Zeugung in ihrem spezifischen Charakter hervor. Wenn aber diese sittliche Personeneinheit der Begriff der Familie ist, so ergeben sich mit Notwendigkeit daraus folgende begriffliche Konsequenzen: das Vermögen wird seiner Substanz nach ein an sich gemeinsames Familieneigentum sein. Das Recht des Intestaterben auf das Vermögen wird daher nicht erst beim Tode des Erblassers entstehen und nicht durch dessen Willen verliehen sein. Wie es sich viel-

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. V. 1. S. 9.
[2]) ibidem. Bd. V. 1. S. 142.
[3]) ibidem. Bd. V. 2. S. 572.

mehr auf das an sich seiende Verhältnis als Familienglied gründet, so wird dies an sich seiende Recht daher schon mit seinem Eintreten in die Familie, mit seinem Erzeugtsein von ihm erworben sein, und nur mit dem Todesfall in Wirklichkeit treten.“ [1]) Wir setzen, in der Absicht, die Anlehnung Lassalle's an Hegel noch schärfer hervortreten zu lassen, hierher, was Hegel über das Wesen der Familie sagt und woraus sich für das juristische Gebiet, was Lassalle oben über das Wesen des germanischen Erbrechts entwickelt, von selbst ergibt: „Die Familie ist nur eine Person, die Mitglieder derselben haben ihre Persönlichkeit, damit das Rechtsverhältnis, wie auch die fernern partikulären Interessen und Selbstsüchtigkeiten, entweder gegen einander aufgegeben oder dieselbe noch nicht erreicht. . . . Sie sind damit in einer Einheit des Gefühls, der Liebe, des Zutrauens, Glaubens gegen einander.“ [2]) So wird also von Lassalle, ähnlich wie vorher für das römische aus einer religiösen, der unterscheidende Charakter des germanischen Erbrechts als eines Intestaterbrechts abgeleitet aus einer sittlichen, nur den germanischen Völkern in dieser Form eigentümlichen Idee. Der Inhalt dieser Idee ist Hegel entlehnt. Weiter: nach Lassalle war die Aufnahme des römischen Rechtsinstituts des Testierens durch die germanischen Völker, welche eigentlich nur Intestatrecht kennen sollten, der ungeheuerliche Versuch, das zu einem Naturrecht zu machen, was bloß im römischen Geiste Naturrecht sein konnte. Es sei daher eine Selbsbesinnung auf den nationalen Charakter des Rechts gewesen, als der französische Nationalkonvent (welchen Lassalle hier, übrigens in Anlehnung an Gans, als Repräsentanten der germanischen Völker ansieht) die Fähig-

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. V. 2. S. 573.
[2]) Hegel: Philosophie der Geschichte. S. 81.

keit, in direkter Linie zu testieren, abgeschafft und das Intestatrecht wieder eingeführt habe, allerdings mit der Einschränkung, daß das Vermögen zu Lebzeiten des Erblassers dessen individuelles Eigentum sein sollte.[1] Es habe sich demnach das germanische Prinzip der Intestaterbfolge so weiterentwickelt, daß weder der Erblasser testieren kann, noch die Erben zu seinen Lebzeiten Rechte auf ein gemeinsames Familienvermögen haben, mit anderen Worten: die Erbfolge der Intestaterben beruhe jetzt auf dem Prinzip der Hinterlassenschaftsregelung von Sozietätswegen. „Die Intestaterbfolge beruht auf der Familie, da sie nur diese beruft, aber nicht mehr auf der Familie als aus eigenem Recht erbender, auch nicht mehr auf der Familie als durch den präsumierten Willen des Toten berufenen, sondern auf der Familie als Staatsinstitution . . . das individuelle Verhältnis der Familie gilt nur als Institution des Staates."[2] —

Halten wir hier einen Augenblick inne, um einen Blick rückwärts zu werfen auf die hervorstechendsten Merkmale der Lassalle'schen Darstellung:

Zunächst ein Äußerliches: was hier bei Lassalle vor sich geht, ist genau etwas Entgegengesetztes wie bei Marx. Marx zieht die rechtlichen Vorstellungen überhaupt auf die Erde herab, indem er sie als ein bloßes Spiegelungsprodukt der grobsinnlichen, ökonomischen Vorgänge erklärt und ihnen die Möglichkeit einer selbständigen Existenz und einer eigenen Entwickelung versagt. Er wird dadurch zur extremen Negation Hegels. Lassalle dagegen will die positiven Rechtssatzungen als ein Erzeugnis der spekulativ zu erkennenden Volksgeister begreifen, sie in Hegels ideologischen Himmel emporziehen. Denn alle Deduktionen Lassalle's, der müh-

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. V, 2. S. 580 ff.
[2]) ibidem. Bd. V. 2. S. 595.

selige Nachweis, daß die Entwickelung des römischen Erbrechts durch Jahrhunderte hindurch unter ein und demselben geistigen Prinzipe gestanden habe, verlören jeglichen Sinn, wenn mit ihnen nicht zugleich die Überzeugung verknüpft wäre, daß dem Rechte eine eigene Sphäre eingeräumt sei, wo es, dem Gehalte seiner Prinzipien nach unter den einzelnen Völkern verschieden, nach eigenen geistigen Gesetzen und gerade unabhängig von der unter ihnen liegenden Welt der materiellen Lebensverhältnisse sich selbständig entwickele.

Damit ist ein wichtiges inneres Moment eng verbunden. Die Darstellung Lassalle's enthält nämlich implicite nicht anderes als sein, wenn auch zunächst rein theoretisches Bekenntnis zur Idee der Nation. Denn die Ablehnung eines abstract-allgemeinen Naturrechts zu Gunsten von konkret-historischen, nach ihrem nationalen Charakter untereinander sich grundsätzlich unterscheidenden Rechten durch Lassalle wiederholt eigentlich nur auf dem Gebiete des Juristischen die uns früher bekannt gewordene Ablehnung der abstrakt-allgemeinen Idee der Menschheit zu Gunsten einer vertikalen Scheidung der Menschheit in prinzipiell unterschiedene historische Volksgeister durch Hegel. Auf dieser grundlegenden Unterscheidung Hegels basiert Lassalle ganz und gar, nur aus ihr ist überhaupt seine Problemstellung verständlich.

Außer diesen beiden Punkten, welche sich direkt auf das Verhältnis Lassalle's zu Hegel beziehen, sei hier noch ein dritter, mehr wegen seiner praktisch-politischen Konsequenzen, berührt. Lassalle gipfelt in seiner Ansicht vom germanischen Erbrecht darin, das Allgemeine in Hegels tiefstem und prinzipiellstem Sinne, nämlich die Staatsidee, als den geistigen Boden dieses Erbrechts herauszustellen. Es ist eine von ihm unausgesprochene, aber sicherlich nicht übersehene Folgerung, welche Lassalle zu geeigneter Zeit, wenn die Zeit theoretischer

Muße für ihn vorübergegangen und die Zeit des Handelns gekommen wäre, gewiß hervorgeholt haben würde, daß, wenn das Erbtum der Familie auf dem Willen des Staates beruhe und aus dessen Recht, nicht mehr aus dem eigenen Recht der Familie selbst fließe, dem Staate auch das Recht zustehen müsse, die Berufung der Familie teilweise oder ganz einzuschränken. Konkret gesprochen, es ist in der Lassalle'schen Auffassung gerade des germanischen Erbrechts grundsätzlich das Recht des Staates auf Erbschaftsbesteuerung auch der Familie im engeren Sinne, d. h. der Eltern und Kinder, enthalten. In Verbindung mit der Theorie von den erworbenen Rechten, welche wir sogleich kurz zu betrachten haben, wird diese Ansicht vom Wesen des germanischen Erbrechts zu einer geradezu revolutionären und zeigt deutlich, wie radikal man auch auf dem Boden der Hegel'schen Geschichts- und Rechtsphilosophie sein konnte. —

bb) Theorie der erworbenen Rechte.

Bisher handelte es sich um die Verschiedenheiten des römischen und germanischen Erbrechtes, oder ganz allgemein um die Ableitung verschiedener Rechtsideen aus der verschiedenen „Ideologie" zweier Volksgeister, welche in einem ursprünglichen, prinzipiellen Gegensatze befindlich von Lassalle vorausgesetzt werden.

In der Theorie der erworbenen Rechte wird der Hegel'sche Grundgedanke, daß das positive Recht ein Ausfluß des historischen Volksgeistes auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung sei, von Lassalle untersucht mit Rücksicht auf die Grundsätze, welche innerhalb einer nationalen Rechtsgemeinschaft für die rechtlichen Beziehungen von Individuum und Gemeinschaft gelten.

Das Problem, welches Lassalle sich stellt, ist folgendes: Darf ein Individuum Rechte gegen das allgemeine

Rechtsbewußtsein seines Volkes behaupten und welche? oder, anders ausgedrückt, dürfen Gesetze rückwirken?

Die Frage sowohl als ihre Beantwortung durch Lassalle liegen völlig im Sinne der Hegel'schen Lehre. „Alles gesetzliche Recht als solches — alles Sein des Individuums —, erklärt er, ist nur eine durch den in stetem Wandel begriffenen allgemeinen Geist gesetzte Bestimmtheit, so daß jede neue aus ihm fließende Bestimmtheit das Individuum unverzüglich mit demselben Rechte ergreift, mit welchem es von dem früheren befaßt wurde.“ [1]) Es ist nur die Auseinanderlegung der in dieser Definition des positiven Rechtes enthaltenen Bestimmungen, wenn die Frage nach der Rückwirkung und Nichtrückwirkung von Gesetzen folgendermaßen von Lassalle beantwortet wird:

„1. Kein Gesetz darf rückwirken, welches das Individuum nur durch die Vermittlung seiner Willensaktionen trifft;

2. Jedes Gesetz darf rückwirken, welches das Individuum ohne Dazwischenschiebung eines solchen freiwilligen Aktes trifft, welches das Individuum also unmittelbar in seinen unwillkürlichen, allgemeinen-menschlichen oder natürlichen oder von der Gesellschaft ihm übertragenen Qualitäten trifft oder es nur dadurch trifft, daß es die Gesellschaft selbst in ihren organischen Institutionen ändert.“ [2])

Die Rückwirkung würde somit einen Eingriff in die Freiheit des Individuums bedeuten und deshalb unstatthaft sein dann, wenn sie solche Akte träfe, welche das subjektive Wollen im Einverständnis mit dem objektiven Willen des Volksgeistes zu einem tatsächlichen Zustande

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 45.
[2]) ibidem. Bd. IV. S. 40,

verseinigt hat. Erworbene Rechte sind demnach solche, welche das Individuum durch Vermittlung seiner Willenshandlungen aus dem An-Sich der bloßen Möglichkeit, welche der objektive Geist ihm darbietet, in ein besonderes Für-Sich, d. h. in die Realität überführt hat. Umgekehrt hat aber kein Individuum das Recht — das folgt ebenso aus dem Rechtsbegriffe Hegel-Lassalle's —, gegen den fortgeschrittenen, allgemeinen Willen seines Volkes ferner solche Willenshandlungen für sich zu beanspruchen, für welche die ideelle Möglichkeit bloß auf einer früheren Stufe der Entwickelung des Volksgeistes bestand; spezieller: „Es ist jedem Vertrage von Anfang an die stillschweigende Klausel hinzuzudenken, es solle das in demselben für sich oder andere stipulierte Recht nur solange Zeit Gültigkeit haben, solange die Gesetzgebung ein solches Recht überhaupt für zuläßig betrachten wird.“[1]) Denn aus dem Prinzip des sich entwickelnden Volksgeistes, mit welchem Gemeinschaft zu haben dem Individuum wesentlich ist, wenn anders es überhaupt an Recht und Sittlichkeit Teil haben soll, ergibt sich von selbst die Folgerung, daß von einem Individuum „sich ebensowenig ein Pflock in den Rechtsboden treiben läßt, als sich ein Pflock in das Erdreich schlagen und verlangen läßt, daß dieser selbst dann noch an seiner Stelle bleibe, wenn sich das ganze Erdreich, in dem er haftet, in Bewegung setzt. Dies ist der wahre Sinn des oft gehörten Ausspruches: es gibt kein Recht gegen das Recht. Es heißt dies nichts anderes, als daß jedes einzelne Recht der Umwandelung der Rechtssubstanz selbst folgt, aus der es hervorgegangen ist und in der es haftet.“[2]) Für die praktische Anwendung dieser Theorie muß somit der Satz gelten, daß diejenigen keinen An-

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 144.
[2]) ibidem. Bd. IV. S. 147.

spruch auf irgend eine Entschädigung haben, welche durch den Eintritt eines neuen Rechtsbewußtseins in einem gegebenen Augenblicke für die Zukunft der Möglichkeit beraubt werden, Willenshandlungen auf Grund des verflossenen Rechtsbewußtseins vorzunehmen. „Ein Recht der Entschädigung dennoch anzunehmen, da wo der Inhalt des aufgehobenen Rechtes vom öffentlichen Bewußtsein bereits prohibiert, d. h. als widerrechtlich bestimmt ist, hieße vermöge der Kraft der Logik gar nichts geringeres, als Klassen oder Individuen das Recht zusprechen, dem öffentlichen Geiste einen Tribut aufzuerlegen für seine Fortentwickelung.“[1]) —

Betrachten wir, wiederum innehaltend, die in Lassalle's soeben entwickelten Theorien enthaltenen Gedanken von zwei Seiten: zunächst von der Seite ihres sittlich-inneren Gehaltes und hernach von der Seite ihrer politischen Absicht.

Es springt vor allem in die Augen die Eigentümlichkeit des Verhältnisses, in welchem hier das Individuum zu der Gemeinschaft steht.

Eine zur Zeit Lassalle's weitverbreitete Staats- und Rechtsphilosophie bekannte sich zu der Selbstherrlichkeit des isolierten Individuums. Dieses isolierte Individuum war ausgestattet mit einer ursprünglichen und unumschränkten Freiheit. Auf dem Wege, daß jedes Individuum diese ursprüngliche Freiheit bis zu einer gewissen Grenze, welche nie überschritten werden sollte, durch einen fiktiven Vertrag mit den anderen Individuen einschränkte, bildete sich die Gemeinschaft, überwölbend nur den entäußerten Teil der Individualrechte und in ihrem Umfange und Werte von eben diesen Individualrechten abhängig. Die Idee des Gemeinzustandes bedeutete daher im Bewußtsein dieser Auffassung eine

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 173.

fortwährende Einengung und Bedrohung des Freiheitsbegriffes. Die Sorge dieser Staatsauffassung ging immer auf eine Erhaltung und Erweiterung der vom Staate und vom Rechte freien Sphäre, welche ihr die Sphäre der eigentlichen positiven Freiheit schien. Die Definition, welche Rousseau vom Gesellschaftsvertrage gibt: „chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout,“ [1]) scheint zwar das völlige Aufgehen des Einzelnen in der Staatsgemeinschaft auszusprechen und zu verlangen. Jedoch wenn Rousseau weiter erklärt: „à l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix; lequel reçoit de ce même acte (!) son unité, son moi, sa vie et sa volonté“ [1]), so spricht er eben damit nichts anderes aus, als daß, was in dem Worte Gesellschaftsvertrag übrigens ebensowohl enthalten ist, die Quelle des Staates und des Rechtes der Wille der einzelnen, zunächst in natürlicher Freiheit vorausgesetzten Individuen ist. So wenig daher grundsätzlich der Staat einen Willen hat, welcher etwas außer dem Willen der Individuen Liegendes und deren Willen Übergeordnetes wäre, so wenig kann er darum auch einen Zweck haben, welcher außerhalb der partikulären Zwecke liegt, um deretwillen die Individuen jenen präsumierten Vertrag geschlossen haben. „Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu' auparavant“ [1]) stellt sich Rousseau zur

[1]) Rousseau: Contract social. Livre I. chap. VI.

Aufgabe und enthüllt damit das Geheimnis seiner Staatsauffassung und ihresgleichen. Erst recht nicht hat solche Auffassung Raum für die Berechtigung eines so hohen Zwanges der Gemeinschaft gegenüber den Rechten der Individuen, wie er in der Lassalle'schen Theorie von den erworbenen Rechten zu Tage tritt.

„Der Liberalismus, persiflierte Lassalle selbst diese Staats- und Rechtsidee, kann sich den Staat nur denken unter dem Bilde des Nachtwächters, dessen ganze Funktion darin besteht, Raub und Einbruch zu verhüten." [1])

Es ist schon früher kurz gestreift worden, in welcher Weise Hegel demgegenüber den Staat und damit das Recht dem Gebiete des fiktiven Vertrages selbständiger und isolierter Individuen entrückte. Seine Idee vom Staate und vom Rechte ging aus von einem geschlossenen und einheitlichen Ganzen, welches nicht auf den subjektiven Willen von Vertragsschließenden, sondern in seiner eigenen, objektiven Sittlichkeit ruht. Weil der Staat die verkörperte sittliche Idee ist, so liegt auch bei ihm allein das Recht. Die von seiner positiven Rechtssetzung nicht betroffene Sphäre der individuellen Freiheiten ist das Gebiet der subjektiven Willkür, derjenige Teil, welchen der Gemeinschaftsbau überwölbt, das Gebiet der Freiheit. Die Sorge dieser Staatsauffassung geht natürlicherweise grundsätzlich darauf, das Gebiet der subjektiven Willkür einzudämmen und das Gebiet der wahren, positiven Freiheit, dasjenige der Staatsgewalt zu erweitern. Denn, sagt Hegel: „die Lebendigkeit des Staates in den Individuen macht deren Sittlichkeit aus. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte . . ., er macht ihre Substanz, ihr Sein aus." [2])

---

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 45.

[2]) Hegel: Philosophie der Geschichte. S. 93.

Es ist unschwer einzusehen, daß nur auf dem Boden einer so beschaffenen Vorstellung von dem Wesen des Rechtes eine Theorie erwachsen konnte wie diejenige Lassalle's von der Rückwirkung und der Nichtrückwirkung von Gesetzen. Denn es ist die Anerkennung der Rückwirkung eines solchen Gesetzes, „welches das Individuum dadurch trifft, daß es die Gesellschaft in ihren organischen Institutionen ändert", schlechthin unhaltbar ohne die Voraussetzung, daß die Gemeinschaft selbst Quelle des Rechtes sei. Die konsequente Durchführung der atomistischen Auffassung dagegen würde die Verewigung erworbener Rechte bedeuten. Lassalle selbst sagt hierüber folgendes: „Es kann für den Freiheitsbegriff umsoweniger eine Grenze aus der Idee des Gemeinzustandes hervorfließen, als er mit dieser vielmehr identisch und der Gemeinzustand nur die Realisierung des Freiheitsbegriffes ist. Nicht also die Freiheit, sondern, was scharf zu unterscheiden ist, die individuelle Willkür hat ihre Grenze, eine Grenze, die gerade durch das positive und substantielle Wesen der menschlichen Freiheit an ihr gesetzt wird, und aus diesem positiven Wesen der Freiheit, nicht aus ihrer Grenze, fließt die Grenze der unbeschränkten Dauer erworbener Rechte hervor." [1])

So können wir also hier, wie früher hinsichtlich der nationalen Idee, ein theoretisches Bekenntnis Lassalle's zu der Hegel'schen Idee des Staates als der sittlichen Einheit der in ihm vereinigten Individuen feststellen, denn der Rechtsbegriff Lassalle's ist nur eine Anwendung des Hegel'schen allgemeinen Begriffes vom Staate. —

Eine an sich für unsere weitere Untersuchung nicht notwendige Abschweifung sei hier gemacht, lediglich zu dem Zwecke, die Verwandtschaft Lassalle's mit Hegel auch in Bezug auf dessen Einteilung der Geschichte an einem Spezialfalle zu beweisen.

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 157.

Nach Lassalle darf kein Gesetz rückwirken, welches ein Individuum nur durch die Vermittlung seiner Willensaktionen trifft, da im anderen Falle die Rückwirkung einen Eingriff in die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen bedeuten würde. Wenn es daher richtig war, was Hegel über die Entwickelung des Bewußtseins von der Freiheit in der Geschichte aprioristisch sagte, so mußten entsprechend der Hegel'schen Dreiteilung dieser Entwickelung sich Modifikationen in der Anwendung des Grundsatzes von der Rückwirkung der Gesetze empirisch nachweisen lassen. Es mußte sich zeigen lassen, daß, da die Rückwirkung von Gesetzen im obigen Sinne nur an dem Bewußtsein der persönlichen Freiheit eine Schranke findet, bei den Orientalen (unter welche Hegel die Asiaten rechnet) eben deshalb absolute, bei den Griechen und Römern beschränkte Rückwirkung stattgefunden habe. „Wer nämlich, sagt Lassalle, nur einigermaßen vertraut ist mit der Philosophie, weiß aus ihr, daß Asien das Land ist, wo das Subjekt noch nicht vorhanden, d. h. das Prinzip der subjektiven Freiheit des Geistes noch nicht aufgegangen und zum Bewußtsein gekommen ist,“ [1]) und tritt den empirischen Beweis für die absolute Rückwirkung aus dem chinesischen und jüdischen Rechte an. „Das griechische Volk ist dasjenige, in welchem der Begriff der Subjektivität des Geistes, d. h. der Freiheitsbegriff, daß der Geist subjektives Selbstbestimmen und Selbsthervorbringung sei, zum ersten Male in der Weltgeschichte und in seiner ersten Form auftritt“ [2]) erklärt Lassalle weiter und weist die beschränkte Rückwirkung aus griechischen und römischen Rechtsvorstellungen nach, so zugleich seiner eigenen Theorie wie der Hegel'schen Geschichtsphilosophie dienend. —

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 46.
[2]) ibidem. Bd. IV. S. 51.

Es muß, was wir bisher aus dem Systeme der erworbenen Rechte über das Verhältnis Lassalle's zu Hegel kennen gelernt haben, genügen als Beweis dafür, daß Lassalle tatsächlich in einem substantiellen, inneren Verhältnis zu Hegel gestanden hat. So wie seine Fragestellungen, alle seine Theorien nur der Ausfluß und die Anwendung der umfassenderen Gedanken Hegel's sind, so münden umgekehrt alle konkreten Darstellungen Lassalle's wieder in Hegel zurück. —

Nehmen wir nach dieser Abschweifung unseren Faden wieder auf und fragen wir nach der politischen Tendenz, welche sich in Lassalle's Theorie von den erworbenen Rechten kundtut. Damit erreichen wir einen Punkt, auf welchem das „System" wie alle anderen Produktionen Lassalle's erst seine rechte Bedeutung erhält.

Ein eminent praktisch-politisches Interesse tritt in diesem Werke zu Tage. Lassalle beabsichtigte in dieser Hinsicht nichts geringeres, als aus der Hegel'schen Philosophie selbst, Stahl zum Trotze, das Recht auf Revolution theoretisch zu begründen. Der inhaltliche Gedanke seines Themas, in seiner höchsten und allgemeinsten Auffassung, ist kein anderer als „der Gedanke der — aus der Rechtsidee selbst hervorfließenden und ihr entsprechenden — Hinüberführung eines alten Rechtszustandes in einen neuen!" [1])

Als konkretes Beispiel schwebte ihm dabei vor die Ablösung von Feudalrechten in Preußen unter Entschädigung an die bisher Berechtigten durch das Gesetz vom 2. März 1850.

Die Bauernbefreiung der ersten liberalen Aera in Preußen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts hatte beträchtliche Reste der alten gutsherrlichen Verfassung insbesondere in den östlichen Provinzen Preußens

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 35.

stehen gelassen. Gegen sie auch richtete sich der Ansturm der liberalen Bewegung des Jahres 1848. Das Ergebnis dieser Bewegung war das Gesetz über die Regulierung und Ablösung der gutsherrlichen und bäuerlichen Verhältnisse. Der Geist, aus welchem dieses Gesetz geboren wurde, ist der Geist der Nacht des 4. August 1789. In jener Nacht erklärte man: das Feudalsystem fesselt mit Lasten, Diensten und Abgaben aller Art die Freiheit der Persönlichkeit und des Eigentums. Persönliche Oberherrlichkeit und rechtlicher Unterschied der Personen sollen nicht mehr sein, also werden die auf ihnen beruhenden Gesetze aufgehoben. Ebenso erklärten die §§ 2 u. 3 des preußischen Gesetzes für unentgeltlich aufgehoben das Obereigentum des Lehnsherrn, des Guts- oder Grundherrn und des Erbzinsherrn, weil aus früheren gutsherrlichen, schutz- und grundherrlichen Rechten abgeleitet.

Während jedoch jener 4. August 1789 die totale Abolition nicht nur der auf dem Grunde des Feudalsystems ruhenden Privilegien, sondern auch der aus dem grundherrlich-bäuerlichen Verhältnisse fließenden wirtschaftlichen Berechtigungen und Leistungen dekretierte, schränkte das preußische Gesetz die Abolition auf das gutsherrlich-bäuerliche Rechtsverhältnis ein und schloß von der unentgeltlichen Aufhebung die „aus diesem Verhältnis entspringenden Berechtigungen auf Abgaben oder Leistungen oder ausdrücklich vorbehaltenen Nutzungen" aus (§ 5 d. G.). Zwar wurden eine Anzahl gutsherrlicher Rechte ohne Entschädigung aufgehoben, die als Ausfluß der Erbuntertänigkeit und insbesondere der früheren Steuerverfassung, ferner der Patrimonialgerichtsbarkeit gelten müssen, wie Lehnsherrlichkeit, Besthaupt, Kurmede, Jagd- und Reisedienste, Blutzehnt, Schäfersteuer, Bienenzins, Wachspacht, Wasserlaufzinsen, Auenrecht usw.

Das Gesetz unterwarf dagegen in § 6 „alle beständigen Abgaben und Leistungen, welche auf eigentümlich oder bisher erbpachts- oder erbzinsweise besessenen Grundstücken oder Gerechtigkeiten haften", der Ablösung.[1]) Unter den gegen Geldentschädigung abzulösenden Berechtigungen befanden sich gerade diejenigen von größerer wirtschaftlicher Tragweite: die ungemessenen Dienste (Tit. 2, § 11) und die unter dem Namen Laudemium zusammengefaßten Besitzveränderungsabgaben, soweit sie erhoben wurden bei Besitzwechsel in dienender Hand (§§ 36—40). Damit war tatsächlich der französische Grundsatz durchbrochen, wonach alle die freie Disposition über die Person und das Eigentum hemmenden Beschränkungen ohne Entschädigung aufgehoben werden sollten.

Die erste Vorlage des Gesetzes war eingebracht worden vom Ministerium Camphausen.[2]) Von liberaler Seite sprach man sich gegen eine unentgeltliche Abschaffung der Feudallasten aus: aus Gründen der Klugheit, weil man die politisch einflußreiche Klasse der privilegierten Grundbesitzer nicht brüskieren dürfe, und der Gerechtigkeit, weil deren durch Jahrhunderte hindurch gesetzlich geschützter Besitz Gegenstand wohlerworbenen Eigentums geworden sei. Lothar Bucher, der spätere Freund Lassalle's, forderte demgegenüber die sofortige und unentgeltliche Aufhebung aller gutsherrlichen Rechte, soweit sie feudaler, herrenschaftlicher Natur seien, d. h. auf der Herrschaft einer Person über die andere beruhten, ohne Anerkennung ablösbarer, wohlerworbener Rechte: „Der Rechtsboden, von dem diese Frage entschieden werden muß, ist nicht der verrottete Rechtsboden der historischen Schule, sondern

[1]) Vgl. Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 180ff.
[2]) Vgl. Mehring: Gesch. d. Deutschen Sozialdem. Bd. II. S. 51.

der Rechtsboden der Revolution. Die Revolution ist die Notwehr des Volkes, das in seinen heiligsten Rechten gekränkt ist. Die Notwehr aber ist ein Recht, anerkannt nicht bloß im Sittengesetze, sondern in den Gesetzen aller Zeiten und Völker. Wenn ein Volk eine Revolution gemacht hat, eine wahre Revolution in diesem Sinne, d. h. im Falle der Notwehr, und seine Vertreter auf diesen Boden sich stellen und in diesem Sinne die Gesetzgebung fortführen, den Gedanken der Revolution verkörpern, so stehen sie auf dem Rechtsboden."[1])

Kein Zweifel, daß Lassalle völlig mit dem übereinstimmte, was Bucher hier aussprach, sowohl nach der rein sachlichen wie nach der formalrechtlichen Seite.

1. Nach der rein sachlichen Seite; da das Gesetz vom 2. März 1850 nach der Theorie Lassalle's rückwirken durfte, sofern feudale Rechte von ihm betroffen wurden, so war es eine Frage tatsächlicher Prüfung für ihn, ob die ungemessenen Dienste und die Laudemien feudaler Natur waren. Lassalle bejaht hinsichtlich der ungemessenen Dienste diese Frage unbedingt und dies auf Grund des preußischen Gesetzes vom 25. September 1820, in welchem zu den für die westlichen Provinzen „aufgehobenen Folgen der Leibeigenschaft und der Erbuntertänigkeit alle ungemessenen Dienste gerechnet wurden."[2]) „Es muß, sagt Lassalle, hiernach gesagt werden, daß es geradezu nichts anderes war, als ein widerrechtlich am armen Manne zu Gunsten der reichen Grundaristokratie begangener Raub, wenn das Gesetz (vom 2. März 1850) für nur ablösbar und also fortbestehend Dienste erklärte, welche vom preußischen Gesetzgeber selbst als Folgen der Leibeigenschaft und Erbuntertänigkeit anerkannt worden waren."[3])

[1]) Vgl. Mehring: Gesch. d. Deutschen Sozialdem. Bd. II. S. 52.
[2]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 183.
[3]) ibidem.

In Bezug auf die Laudemien räumt Lassalle ein, daß sie zu einem geringen Teile gegen lästigen Titel ursprünglich stipuliert worden sein könnten, also ablösbar seien, daß sie jedoch in den zahlreicheren Fällen in feudaler Weise entstanden seien, also der Abolition ohne Entschädigung verfallen müßten.

Fügen wir der Vollständigkeit halber hinzu, daß die im Jahre 1893 durch Miquel bewirkte Aufhebung der Grundsteuerfreiheit gewisser Klassen von Grundbesitzern, der Standesherren, gegen Entschädigung ebenso eine perpetuierlich gemachte Fortwirkung des durch das allgemeine Rechtsbewußtsein des Volkes aufgehobenen Vorrechtes nach Lassalle's Sinn bedeutet, gegen welche er sich im Voraus wendet.[1])

Das ganze Werk der Ablösung aber charakterisiert Lassalle so:

„Der Feudalgeist fühlt die ihm so knapp zubemessene Zeit und greift schnell noch mit beiden Händen von Neuem in die Taschen des Volkes, um noch vor dem ersten Hahnenschrei durch eine neue Gewalt seinen feudalen Besitz in bürgerlichen zu verwandeln!“[2])

2. Nach der formalrechtlichen Seite: Wenn, wie wir sahen, Lassalle das Recht, ein Gesetz rückwirken zu lassen, auf den Eintritt eines „neuen Rechtsbewußtseins“ basiert, welches ein früheres Rechtsbewußtsein inhaltlich verdränge, so muß er sich auch darüber erklären, in welcher Weise sich der Eintritt eines neuen Rechtsbewußtseins objektiv kundtue.

Viele legen sich für die Beantwortung dieser Frage auf das Prinzip der Majorität fest und messen den allgemeinen Willen an der größten Stimmenzahl. Allein selbst Rousseau — der im übrigen dieses Prinzip aner-

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 189.
[2]) ibidem. Bd. IV. S. 186.

kennt unter der Voraussetzung wenigstens einer einmaligen Einstimmigkeit über den Gesellschaftsvertrag, in welchem man über das Recht der Stimmenmajorität übereingekommen sein müsse — bemerkt, daß dann keine eigentliche Freiheit mehr sei, weil der Wille der Minorität nicht geachtet werde. Hegel nennt es gar „eine falsche und gefährliche Voraussetzung, daß das Volk allein Vernunft und Einsicht habe und das Recht wisse, denn jede Faktion des Volkes kann sich als Volk aufwerfen." „Vielmehr, meint Hegel, was den Staat ausmache, sei Sache der gebildeten Erkenntnis und nicht des Volkes." [1])

Auch Lassalle ist durchaus der Ansicht, daß sich durch irgend eine formale Regel der allgemeine Wille nicht feststellen lasse, weder durch Stimmenmehrheit, noch selbst durch Stimmeneinheit. „Aber, fährt Lassalle weiter — und in diesem Vertrauen auf die Kraft der Vernunft ist Lassalle ganz Hegel — was man sich und seiner Zeit durch Vernunft, Logik und Wissenschaft beweisen kann, das will die Zeit." [2])

Hierin erschöpft sich die Beantwortung unserer Frage jedoch keineswegs. Lassalle sieht es vollkommen ein, daß mit dem bloßen Hinweis auf die Kraft der Vernunft einer neuen Rechtsidee noch nicht deren Anspruch auf faktische Wirksamkeit begründet sei. Im Altertum habe das Recht auf der sittlichen Einheit und Übereinstimmung aller zu demselben Staate gehörenden Individuen, auf dem Volksethos, geruht. Zwar sei auch heute noch die sittliche Übereinstimmung des Volksgeistes die Grundlage alles Rechts. Aber Subjektivismus und Individualismus der modernen Zeiten hätten die Einheit des ethischen Bewußtseins so sehr aufgelockert, daß nach

[1]) Hegel: Philosophie der Gesch. S. 82.

[2]) Aus dem literar. Nachlaß von Carl Rodbertus-Jagetzow. Berlin 1878. Bd. I. S. 33.

einem äußeren Merkmale dessen gesucht werden müsse, was das allgemeine Volksbewußtsein wolle.[1]) Der Inhalt eines neuen Rechtsbewußtseins, wenn er rechtliche Verbindlichkeit gewinnen will, kann demnach an irgend welchen konkludenten Handlungen eines ganzen Volkes abgelesen werden, ohne irgendwo expressis verbis ausgesprochen sein zu müssen. Lassalle läßt keinen Zweifel darüber, daß er in dem Bastillesturm einen solchen Ausdruck dafür sieht, daß in dem französischen Volke ein neues Rechtsbewußtsein ausgebrochen sei, und daß ihm ferner für Preußen der 18. März 1848 ebendasselbe bedeute wie der Bastillesturm für Frankreich.[2]) Insofern sind wir also berechtigt zu sagen, daß Lassalle mit Bucher auf dem „Rechtsboden der Revolution", auf dem durch die Märzrevolution neu geschaffenen Rechtsboden fußte. —

Äußerlich gesehen scheint so Lassalle das Recht des Stärkeren zu proklamieren, da in der Tat bei einem solchen Durchbruch eines neuen Rechtsbewußtseins jegliches Recht auf einen Augenblick in der Luft zu schweben und der Gewalt gewichen zu sein scheint. Allein es verhält sich in Lassalle's Auffassung mit dem Rechte wie mit dem französischen Könige: es stirbt niemals. Die Auffassung Lassalle's ist genauer besehen eine tief sittliche, denn sie wurzelt letzten Endes in dem Glauben an den Hegel'schen Satz, daß immer nur die Vernunft es sei, welche zum Durchbruch komme und welche allein die Kraft habe, „sich in dieser Welt durchzusetzen." —

---

[1]) Lassalle: System d. erw. Rechte. Bd. IV. S. 360/361.
[2]) ibidem. Bd. IV. S. 368.

Aus dem System der erworbenen Rechte sind uns zwei Grundgedanken entgegengetreten, welche das ganze Gebäude der Lassalle'schen Deduktionen tragen: die Idee des Volksgeistes als das allgemeinste konkrete oder natürliche Prinzip und die Idee des Staates als das allgemeinste abstrakt-sittliche Prinzip der Geschichtsphilosophie. In dem Umstande, daß bei Lassalle diese beiden Leitgedanken als selbstverständliche Voraussetzungen auftreten „seit Hegel der Welt bekannt," erblickten wir vorläufig ein theoretisches Bekenntnis Lassalle's zu ihnen.

Soweit die Staatsidee in Frage kommt, gehen wir in der Absicht eines noch schärferen und ausführlicheren Beweises dessen, daß Lassalle auch praktisch mit der Hegel'schen Staatsauffassung übereinstimmt, an dieser Stelle noch einmal ganz kurz auf den Gegensatz Lassalle's gegen den Liberalismus, wie er sich zu seiner Zeit in der preußischen Fortschrittspartei verkörperte, ein. Die Polemik nämlich Lassalle's gegen die liberale Staatslehre, wie sie in den nachfolgenden Zitaten zum Ausdruck kommt, dünkt uns trotz der negativen Form die Behauptung von einem praktischen Bekenntnis Lassalle's zu der Staatsidee Hegel's zu erhärten.

Wir kennen schon den Spott, mit welchem Lassalle den Nachtwächterstaat des Liberalismus übergoß. Diese verschiedene Auffassung vom Wesen und daher auch von dem Zwecke und den Aufgaben des Staates war es, welche im tiefsten Grunde die Feindschaft Lassalle's gegen die Fortschrittspartei bestimmte. Ja, man wird weiter gehen und sagen können, daß die sittliche Auffassung Lassalle's vom Staate auch eine Quelle seiner Feindschaft gegen den Kapitalismus, gegen das laissez faire, wurde. Denn Lassalle hat sich mit staatsphilosophischen Fragen viel früher beschäftigt als mit ökonomischen und war daher viel früher zu seiner Gegner-

schaft gegen die liberale Staatsauffassung gekommen als zu seiner Feindschaft gegen die liberale Ökonomie. Daß er dann der letzteren gerade so abweisend gegenübertrat, ist verständlich, sobald man sich nur des gemeinsamen gedanklichen Ursprunges des ökonomischen und des politischen Liberalismus erinnert. Andererseits war Lassalle mit der hohen Wertschätzung der Gemeinschaft, die er aus der Rechtsphilosophie mitbrachte und welche sich uns dort als die Idee vom allgemeinen substantiellen Willen als der Quelle des Rechts offenbarte, zu einer von sozialem Geiste getragenen Auffassung der Ökonomie von vorneherein befähigt. Eine Ökonomie, welche wie die liberale die volle harmonische Entfaltung der Gesellschaft erst dort verhieß, wo der Staat mit seinen positiven Gesetzen nicht hinreiche, wo vielmehr die ökonomischen Gesetze unverfälscht wirken, welche also auf die völlige Trennung des wirtschaftlichen Lebens und der „bürgerlichen Gesellschaft" vom Staate abzielte, mußte für Lassalle ein Greuel sein. Nimmt man dazu, daß Lassalle von Marx gelernt hatte, die Bedeutung des Wirtschaftlichen in dem staatlichen Organismus zu würdigen, so mußte umsomehr sein Bestreben gerade auf eine völlige Bewältigung des Wirtschaftlichen durch den Staat gehen. Wenn daher aus dem Folgenden hervorgeht, daß Lassalle die ökonomischen Zusammenhänge stets von dem Boden der Staatsidee aus betrachtet, also von einem sittlichen Standpunkte aus, so werden wir berechtigt sein zu sagen, sowohl daß sich darin ein praktisches Bekenntnis Lassalle's zu der Staatsidee Hegel's ausdrücke, als auch daß diese Gemeinschaftsidee eine Quelle seiner sozialistischen Ansichten sei.

„Daher, polemisiert Lassalle gegen die liberale Bourgeoisie, deren Haß gegen den Staat, nicht gegen einen bestimmten Staat, sondern gegen den Begriff des Staates überhaupt, den sie am liebsten ganz auf-

heben und in der bürgerlichen Gesellschaft untergehen lassen möchte.“ [1])

„Wenn der Staat als Prinzip betrachtet, daß er in keiner Weise in die geschäftlichen Verhältnisse und in die Verhältnisse des Verkehrs eingreifen darf, . . . so ist es (das Gesetz der freien Konkurrenz) allerdings so notwendig wie ein Naturgesetz und schlechthin nicht zu begreifen.“

„Daher eben stammt der Haß aller Manchestermänner gegen den Staat, weil dieser der einzige Punkt ist, von dem aus man die (wirtschaftlichen) Verhältnisse ändern kann. Daher hassen sie nicht diesen oder jenen Staat, nicht diese oder jene Staatsform, sondern den Staat überhaupt, und wenn sie könnten, so würden sie gern den Staat aufheben und ihn untergehen lassen in die Gesellschaft.“ [2])

„Die Bourgeoisie faßt den sittlichen Staatszweck so auf: er bestehe ausschließlich und allein darin, die persönliche Freiheit des Einzelnen und sein Eigentum zu schützen. . . . Diese Staatsidee, welche den Staat eigentlich ganz aufhebt und ihn in die bloße bürgerliche Gesellschaft der egoistischen Interessen umwandelt, ist die Staatsidee des Liberalismus und von ihm historisch produziert worden.“ [3])

Lassalle hält es also anders als der Liberalismus für eine der ersten Aufgaben des Staates, nicht die egoistischen Interessen der bürgerlichen Gesellschaft sich selbst zu überlassen, damit sie durch ihr eigenes Spiel die Harmonie herbeiführen, sondern sie aufzuheben in der positiven Harmonie, welche der Staat durch bewußte, planmäßige Organisation von Produktion und Distribution herstellen soll. Nehmen wir die Begriffe Staat und bür-

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 199/200.
[2]) ibidem. Bd. II. S. 477.
[3]) ibidem. Bd. II. S. 44/45.

gerliche Gesellschaft in ihrer tiefsten und allgemeinsten Bedeutung, so besagt die Herrschaft des „Staates" über die „bürgerliche Gesellschaft," wie sie von Lassalle gefordert wird, nichts anderes, als daß Sittlichkeit und Recht, nicht die „Naturgesetze" des Kapitalismus auch für das wirtschaftliche Leben normgebend sein sollen.

Was in obigen Sätzen erst negativ zum Ausdruck gelangte, besagen die folgenden in positiver und bestimmter Form: „Die Geschichte, sagt Lassalle, ist ein Kampf mit der Natur, mit dem Elende, der Armut, der Unwissenheit, der Machtlosigkeit und somit Unfreiheit aller Art, in der wir uns befanden, als das Menschengeschlecht im Anfange der Geschichte auftrat. Die fortschreitende Besiegung dieser Machtlosigkeit — das ist die Entwickelung der Freiheit, welche die Geschichte darstellt. . . . Der Staat ist es, welcher die Funktion hat, diese Entwickelung der Freiheit, diese Entwickelung des Menschengeschlechtes zur Freiheit zu vollbringen. . . . Der Zweck des Staates ist somit der, das menschliche Wesen zur positiven Entfaltung und fortschreitenden Entwickelung zu bringen, mit anderen Worten, die menschliche Bestimmung, d. h. die Kultur, deren das Menschengeschlecht fähig ist, zum wirklichen Dasein zu gestalten; er ist die Erziehung und Entwickelung des Menschengeschlechtes zur Freiheit!" [1])

Unnötig, noch einmal zu betonen, daß die Produktivassoziationen nur ein accidentelles Mittel sind, diese postulierte Herrschaft des Staates über die Gesellschaft zu verwirklichen, daß der Sozialismus Lassalle's nur die Übertragung der sittlichen Idee des Staates auf das Wirtschaftliche und eine konsequente Erweiterung derselben über Hegel hinaus ist. —

---

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 46.

Hier, wo uns das Verhältnis Lassalle's zu der Hegel'schen Geschichtsphilosophie beschäftigt, ist endlich der Ort, kurz auf diejenigen Meinungen einzugehen, welche mindestens in den späteren populären Schriften Lassalle's ein Abgehen von der Hegel'schen Ideologie und eine Annäherung an den historischen Materialismus Marx'ens erblicken wollen. Zum Beweise für diese Meinungen wird auf die beiden Abhandlungen Lassalle's über „Verfassungswesen", vor allem aber auf das „Arbeiterprogramm" hingewiesen.

In den ersteren äußert sich aber lediglich ein Realismus in der Beurteilung politischer Situationen, welcher keineswegs im Widerspruch zu einer idealistischen Weltanschauung steht, ja, wie wir später sehen werden, sich als notwendige Folge einer solchen einstellt. Glaubt man im Ernste, daß selbst Hegel einer realistischen Betrachtung politischer Dinge unfähig gewesen wäre? Auf diese beiden Abhandlungen werden wir daher später kurz zurückkommen und hier nur auf das „Arbeiterprogramm" eingehen, von dem man in der Tat mit einem größeren Anschein von Recht Anlehnung an den historischen Materialismus im strengen Sinne behaupten kann.

Lassalle geht in seinem Arbeiterprogramm davon aus, daß jedes Zeitalter ein bestimmtes Prinzip zu verkörpern die Tendenz habe, welches sein spezifisches Gepräge allen Einrichtungen und dem ganzen Leben seiner Zeit aufdrücke.

Das Prinzip des Mittelalters sei der Grundbesitz gewesen. „Der Grund davon, führt Lassalle weiter aus, daß der Grundbesitz das herrschende Prinzip des Mittelalters ist, liegt — wenigstens kann uns hier dieser Grund völlig genügen(!) — in der ökonomischen, wirtschaftlichen Beschaffenheit des Mittelalters, in dem Zustande seiner

Produktion.“ [1]) Aus diesem Prinzip leitet er die Organisation der öffentlichen Macht, d. h. die Lehnsverfassung, die Organisation des öffentlichen Rechts, die Reichsverfassung, die Steuerverfassung und die soziale Gliederung ab.

Nachdem er weiter den Umsturz des mittelalterlichen Prinzips des Grundbesitzes oder des adeligen Besitzes durch die französische Revolution geschildert [2]), versucht er das neue Prinzip des Kapitalbesitzes oder des bürgerlichen Besitzes in seinen Wirkungen auf die Gestaltung der öffentlichen Einrichtungen zu verfolgen. Träger des neuen Prinzips ist ihm der Bourgeois, der Bourgeois aber in einem besonderen politischen Sinne. Denn während z. B. für Marx die Bourgeoisie eine ökonomische Klasse, charakterisiert schon durch ihre ökonomische Übermacht, ist, wird für Lassalle der Kapitalbesitzer erst dann zum Bourgeois, wenn er „den bürgerlichen Besitz, das Kapital, als die Bedingung hinstellen will, an der Herrschaft über den Staat, an der Bestimmung des Staatswillens und Staatszweckes teilzunehmen“, wenn er also die ökonomische Tatsache des Besitzes zur rechtlichen Bedingung der politischen Herrschaft machen will. Dementsprechend führt Lassalle den Beweis für die Wirksamkeit des bürgerlichen Prinzips auf die Staatsverfassung — ob richtig oder unrichtig, ist hier gleichgültig — dadurch, daß er als dessen Ausflüsse hinstellt:

1. Die Einführung des Censuswahlrechtes durch die erste französische Verfassungen, vom 3. September 1791 und seine Beibehaltung durch alle späteren französischen Verfassungen und
2. die Einführung des preußischen, oktroyierten Dreiklassenwahlrechtes.

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 10 ff.
[2]) ibidem. S. 30.

In Bezug auf die Steuerverfassung erklärt er die indirekten Steuern für ein historisches Produkt der Bourgeoisieinteressen, für das Institut, „durch welches die Bourgeoisie das Privilegium der Steuerfreiheit für das große Kapital verwirklicht und die Kosten des Staatshaushaltes den ärmern Klassen der Gesellschaft aufgebürdet hat.“ [1])

Lassalle scheint sonach allen Ernstes den Versuch gemacht zu haben, aus den Produktionsverhältnissen verschiedener Zeitperioden deren juristischen Überbau kausal zu erklären, genau so wie es der historische Materialismus fordert. Jedoch Lassalle machte, wie wir schon oben sahen, eine eigentümliche Restriktion bei dieser Art der Geschichtserklärung: „wenigstens kann uns hier dieser Grund genügen“; ja er entzog allen Schlüssen, welche ihn auf Grund des Arbeiterprogrammes zum historischen Materialisten machen wollen, zum voraus den Boden durch eine Erklärung, welche sich in seiner späteren Schrift „Die Wissenschaft und die Arbeiter“ [2]) hierzu findet: „Es (das Arbeiterprogramm) ist eine Entwickelung des objektiven, vernünftigen Gedankenprozeßes, welcher der europäischen Geschichte seit länger denn ein Jahrtausend zu Grunde liegt; eine Entfaltung der inneren Seele, welche der scheinbar nur tatsächlichen, scheinbar nur empirischen historischen Realität innewohnt und sie als ihre bewegende und zeugende Macht aus sich herausgesetzt hat. Es ist der genau entwickelte Nachweis, daß die Geschichte nichts anderes ist als eine mit innerer Notwendigkeit und unter der Larve scheinbar rein äußerlicher und materieller Verhältnisse sich vollziehende stetige Fortentwickelung der Vernunft und der Freiheit.“ [3])

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 247 ff. hierzu zu vergl.
[2]) L. W. W. Bd. II. S. 59 ff.
[3]) L. W. W. Bd. II. S. 73.

Was ist aber diese Erläuterung Lassalle's zu dem Materialismus seines Arbeiterprogramms anderes als das erneute Bekenntnis zu der Hegel'schen „ideologischen" Geschichtsphilosophie, deren Grundgedanken er hier ausspricht? Es ist darum nicht zulässig, auf Grund des Arbeiterprogramms Lassalle aus einem „Ideologen" zu einem historischen Materialisten zu machen. Viel eher könnte von einer Rückkehr Lassalle's zu der Kant'schen Zweiheit der Methode der Geschichtsbetrachtung gesprochen werden: als Mittel der Darstellung konnte sich Lassalle immerhin der ökonomischen Geschichtsauffassung bedienen, umsomehr, als es sich um deren Spezialanwendung auf den Kapitalismus handelte. Damit wurde Lassalle aber noch keineswegs zum Marxisten, dessen Kennzeichen es ist, den historischen Materialismus zur Weltanschauung zu steigern. Denn neben dieser kausalerklärenden Methode blieb für Lassalle — das ist in obigen Worten deutlich enthalten — die wertbeurteilende bestehen, welche alles Geschehen auf die „Entwickelung von Vernunft und Freiheit" bezieht und nach diesem Maßstabe beurteilt. Dieser Dualismus der Methode, wenn er auch eine Abkehr von dem Wertmonismus der Hegel'schen Geschichtsphilosophie bedeutete, stand dennoch dem Seinsmonismus der Marxischen Geschichtsauffassung streng gegenüber. —

III. Lassalle und Marx.

Unsere bisherige Untersuchung verfolgte das Ziel, zu einiger Klarheit zu gelangen über die Stellung, welche Lassalle zu den Grundprinzipien des Marxismus einnimmt. Der Gang der Untersuchung war der, daß zunächst ökonomische Theorien Lassalle's mit entsprechenden

Marx'ens verglichen wurden. Bei der darauf folgenden Betrachtung geschichtsphilosophischer Fragen war ein indirektes Verfahren geboten: ausgehend von der Tatsache, daß Lassalle wie Marx Hegelianer waren und jeder es in einer gewissen besonderen Weise auch geblieben ist, durften wir glauben, auf dem Wege zu einem Resultate zu kommen, daß Hegel's Geschichtsphilosophie, denn diese kam vornehmlich in Betracht, in ihren abstrakten Grundzügen gezeichnet und dann beide, Marx und Lassalle, in ihrem jeweiligen Verhältnis zu ihr dargestellt wurden. Über die Hegel'sche Geschichtsphilosophie ihrerseits ließ sich ohne eine kurze Darstellung wenigstens der erkenntnistheoretischen Bestrebungen des deutschen Idealismus nichts sagen, sodaß sich in der Folge ein Urteil über die erkenntnistheoretischen Standpunkte Marx'ens und Lassalle's von selbst ergibt. Fassen wir nunmehr unser bisheriges Ergebnis kurz zusammen.

1. Hinsichtlich seiner sozialökonomischen Ansichten ist Lassalle durch Marx stark beeinflußt. Von Marx lernte er das Eindringen in das Konkrete, das dem Hegelianer so not tat. Denn nicht, daß Lassalle von Marx einige sozialökonomische Lehrmeinungen übernommen hat, ist das Wichtige, sondern daß ihm, dem aus dem agrarischen Osten Stammenden, der Westeuropäer Marx das Verständnis der neuen kapitalistischen Welt erschlossen hat, daß unter dem Einflusse Marx'ens sein Sinn sich der Betrachtung sozialökonomischer Dinge erst zuwandte. Wenn auch die geistige Natur Lassalle's ihn früher oder später aus dem Himmel der Hegel'schen Spekulation auf den Boden der realen Tatsachen zurückgeführt hätte, so wäre es doch zweifelhaft gewesen, ob ohne Marx sein politisches Wollen die Richtung auf soziale Fragen genommen haben würde. Wahrscheinlicher ist, daß Lassalle im Sinne der „reinen"

nur-politischen Demokratie sich an den politischen Kämpfen seiner Tage beteiligt haben würde, ohne daß ihm der Blick aufgegangen wäre für die hinter den politischen sich abspielenden sozialen Kämpfe. Marx hat ihm erst die Augen geöffnet dafür, daß — in Preußen noch verdeckt durch das Getümmel der Verfassungskämpfe, welche zunächst eine reinliche Scheidung der Bourgeoisie und der Arbeiterklasse nicht zuließen — hinter der eben zur Mittagshöhe aufsteigenden Bourgeoisie eine neue soziale Klasse am Horizont sich zeige: das Proletariat. Sein politischer Instinkt hat dann Lassalle dazu geführt, sich dieser größeren Macht der Zukunft zu alliieren und so der Schöpfer der deutschen Arbeiterbewegung zu werden.

Über diese Anregungen mehr allgemeiner Natur — bedeutend genug, wenn wir sie im Hinblick auf ihre politischen Konsequenzen ansehen — ging der Einfluß Marx'ens auf das Denken Lassalle's nicht hinaus. Selbst die Anlehnung Lassalle's an Marx'ens rein ökonomische Theorien darf keineswegs überschätzt werden: zwar seine Arbeitswerttheorie ist Marx unmittelbar entnommen; der Gedanke einer gesellschaftlichen Form der Arbeit innerhalb der bürgerlichen Produktion entstammt Marx, konsequent auch die Definition des Geldes als Verkörperung dieser gesellschaftlichen Arbeit; die Lassalle'sche Terminologie ist Marx entlehnt. Aber dennoch erscheinen alle wesentlichen ökonomischen Lehren des Marxismus bei Lassalle durch andere Ideengänge modifiziert wieder. So stießen wir bei der Untersuchung der Arbeitswerttheorie auf einen bedeutungsvollen Unterschied, insofern die Arbeitswerttheorie Lassalle's einen ausgesprochenen ethischen Charakter trägt im Gegensatz zu der Marx'schen Theorie. Vollends bezüglich derjenigen Lehren, welche sich mit dem Übergang von der kapitalistischen zu der sozialistischen Wirtschaftsform

beschäftigen, gehen beide Systeme auseinander. Wir haben diesen Punkt unter dem Titel: Wesensverschiedenheit des Lassalle'schen und des Marx'schen Sozialismus erörtert. Die grundsätzlich andere Denkweise, welche Lassalle hierbei offenbart, ist nur zu erklären aus der Verschiedenheit der philosophischen Überzeugung, denn Lassalle ist ein viel zu scharfer Denker gewesen, als daß man seine Abweichungen von Marx auf dem ökonomisch-theoretischen Gebiete einfach als Inkonsequenzen abtun oder sie als aus „praktischen Rücksichten" vorgenommen bezeichnen könnte. [1])

„Praktische" Gründe in einem höheren Sinne waren es allerdings, welche Lassalle vom Bekenntnis zum Marxismus abhielten. Es sind dieselben, welche jeden Tatmenschen vor einer Weltanschauung zurückschrecken machen, die bei einer bloßen, kausalen Erklärung alles Seins sich bescheidet und in ihrer Kausalverstrickung alles „freie", d. h. sittliche, über die Kausalverstrickung erhabene Handeln erdrosselt.

2. Versuchen wir, die philosophischen Standpunkte Marx'ens und Lassalle's zu präzisieren:

a) Erkenntnistheoretischer Standpunkt. Kant hat den dogmatischen Rationalismus, der die volle Übereinstimmung des Bewußtseinsinhaltes mit der Realität von dem form- und inhaltsvollen Sein als dem dem Denken Übergeordneten ableitete, ein für allemal zerstört. Kant hat die Spontaneität der Vernunft begründet, den Grundpfeiler aller idealistischen Philosophie. Aus dieser von Kant zunächst nur auf die Kategorien bezogenen Spontaneität hat Hegel einen neuen Rationalismus erzeugt, der im Gegensatz zum Dogmatismus die höchste Macht und Würde des Erkennens über das Sein bedeutet.

Marx geht aus von Hegel. Aber er verfällt in den krassen Dogmatismus der Vorkantianer zurück, indem

[1]) Vgl. Marx: Das Kapital. Bd. I. S. V.

er Hegel's in eins verschmolzene Transzendentallogik und Metaphysik als Ganzes verwirft und nur die leere Hülse der Dialektik übrig behält. Marx ist daher in ganz anderem Sinne Rationalist als Hegel: er ist Abbildtheoretiker. Seine restlose Erkenntnis der Wirklichkeit fließt ihm eben daher, daß sie nichts anderes ist, als ein Reflex des Objekts.

Durch eine Welt von Marx geschieden ist Lassalle, welcher den Boden der idealistischen Erkenntnislehre nie verlassen hat.

Die Kette, worin Kant, Fichte und Hegel die Glieder sind, reißt mit Marx ab, der vielmehr an den französischen Materialismus anknüpft und hierin seine Abstammung vom deutschen Idealismus aufs allerschärfste verleugnet, während Lassalle seine Fäden von Hegel aus weiterspinnt. Demnach ist der Einschnitt so anzubringen, daß Lassalle mit Kant und Hegel als idealistischer Erkenntnistheoretiker auf der einen, Marx als Dogmatiker auf der anderen Seite steht.

b) Der Riß reicht von dem erkenntnistheoretischen in das kulturphilosophische Gebiet hinüber. Marx akzeptiert zwar den geschichtsphilosophischen Grundgedanken eines einmaligen und notwendigen, auf die Realisation eines Zieles gerichteten Geschichtsverlaufes. Er legt in die Entwickelung der ökonomischen Verhältnisse einen Telos hinein und läßt die Dialektik dafür sorgen, daß der natürliche Ablauf der Geschichte zur sozialistischen Gesellschaft führt. Dieses Ziel, der Zukunftsstaat, wenn auch theoretisch gesehen kein seinsollender Staat, nimmt praktisch die Form eines politischen Ideals an. Marx durchbricht mit der verschleierten Aufstellung dieses Ideals sein eigenes System unter der Nachwirkung der idealistischen Geschichtsauffassung, denn aus sich vermag der Materialismus keine echte, objektive Ethik hervor-

zubringen.[1]) Seinem Inhalte nach aber ist dieses Ideal, bei Marx unausgesprochen, bei den Anhängern seiner Lehre tatsächlich ein Diesseitigkeitsideal: größter Genuß der größten Menge.

Lassalle übernimmt dagegen die von den Klassikern der deutschen Philosophie ausgebildete Idee eines einmaligen, auf Wertverwirklichung gerichteten Geschichtsverlaufes in der von Hegel gegossenen Form bewußt. Welches die zu realisierenden Werte sind, davon wird an einer späteren Stelle die Rede sein. Hier genügt es festzustellen, daß Lassalle sich in den Dienst dieser Ideen stellt, wohl wissend, daß der Fortschritt auf das Ziel nicht besorgt wird von einem metaphysischen Weltgesetze, sondern von sittlich wollenden Menschen, deren Sittlichkeit eben in der Wertbejahung besteht.

c) Die Verschiedenheit der Stellung gegenüber dem Werte schlechthin spiegelt sich wieder in der verschiedenen Stellung Marx'ens und Lassalle's gegenüber dem Kulturgute des historischen Staates.

Marx steht dem historischen Staate schlechthin ablehnend gegenüber. Er verneint ihn grundsätzlich als Kulturgut, er verneint ihn insbesondere in seiner modernen Gestalt, als Staat der Bourgeoisie. Für das Proletariat gibt es keine Anknüpfung an diesen Staat. Weder hat die Arbeiterklasse Aufgaben in ihm, noch der Staat Aufgaben an der Arbeiterklasse. Diejenige politische Richtung in der deutschen sozialistischen Bewegung, welche jedes Paktieren mit dem Klassenstaat verabscheut, ist darum zweifellos die Partei des „kommunistischen Manifestes" und des „Kapitals".

Ganz anders Lassalle. Für ihn ist trotz seines radikal-demokratischen Standpunktes der preußische Staat

[1]) Vgl. auch Kautsky. Die neue Zeit. 1898/99. 17. Jahrg. Bd. II. S. 16.

der 1850er und 1860er Jahre, das Preußen des „Reaktionärs Bismarck", die Verkörperung der Staatsidee, der Keim, den es nur zu entwickeln gilt. Dieser höchst fremdartige Gedanke, fremdartig besonders bei dem Juden Lassalle, ist nur zu erklären aus dem Einflusse Hegel's. Der Staat Hegel's und der Staat Lassalle's ist kein Klassenstaat. Dieser Staat, nicht nur wie er sein sollte, sondern auch so wie er ist, wird als Gut anerkannt und steht über und außerhalb der sozialen Kämpfe. [1]) Darum ist auch die politische Haltung, welche Lassalle während der Zeit, da er der Führer der Arbeiterbewegung war, zum Staate, konkret zur preußischen Regierung, eingenommen hat, für ihn keineswegs eine Preisgabe von Prinzipien des Klassenkampfes gewesen, zurückzuführen auf seinen politischen Ehrgeiz. Das Paktieren mit dem bestehenden Staate ergab sich für ihn als eine selbstverständliche Konsequenz des inneren, positiven Verhältnisses, welches er zu diesem Staate gewonnen hatte. Obgleich Kombinationen über mutmaßliche Entwickelungen keine Beweiskraft zukommt, wird es dennoch richtig sein zu sagen, daß, hätte Lassalle ein Jahrzehnt länger gelebt, seine grundsätzlich abweichende Auffassung vom Wesen des Staates im Vergleiche zu Marx ihren politischen Ausdruck gefunden haben würde in einer gänzlich anderen Taktik der Arbeiterbewegung als der, welche unter marxistischen Führern tatsächlich stattgehabt hat.

d) Noch von einer anderen Seite her läßt sich der Unterschied der philosophischen Grundanschauungen Lassalle's und Marx'ens beleuchten. Der Begriff der Politik hat einen anderen Sinn bei Marx, einen anderen bei Lassalle. Politik machen heißt für Lassalle, die Wirklichkeit nach der Idee gestalten. Der Determinis-

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 388.

mus des historischen Materialismus lehrt aber: wir werden getan. Dagegen bäumt sich der Idealismus auf. Der Idealismus gibt in der Erkenntnistheorie die Freiheit des Handelns, in der Ethik das Ziel. Beides fehlt dem Marxismus. Wo er trotzdem aus sich heraus Politik liefern will, wird er notwendig widerspruchsvoll. Denn zum richtigen Begriffe der Politik gehören der Gegensatz von Sein und Sollen und eine philosophisch begründete Freiheit. Für Lassalle ist diese Freiheit das Grundthema seiner philosophischen Überzeugung; aus dem Gegensatze der ökonomischen Wirklichkeit und des ökonomischen Ideals entspringt seine Forderung der sozialistischen Wirtschaftsordnung. Nach Marx entwickeln die Gesetze der kapitalistischen Produktion, allen Utopisten und Ideologen zum Trotz, die sozialistische Gesellschaft. Für die praktische Politik ergibt sich hieraus die Folgerung: Marx'ens Lehre entgeht nicht jenem Fatalismus, welchen Fichte als den Grundzug jeder materialistischen Weltanschauung bezeichnet. Lassalle bewahrt sich vor diesem Fatalismus. Er ist darum in Wahrheit der revolutionärere.

Zusammengefaßt läßt sich hier die Stellung Lassalle's und Marx'ens zu Hegel und damit zugleich ihr Verhältnis untereinander so kennzeichnen: Beide entstammen dem Geschlechte der Hegelianer. Während jedoch Marx von der Hegel'schen Philosophie gerade das übernahm, was ohne den idealistischen Gehalt notwendigerweise fatalistisch werden mußte, die einmalige Dialektik als Formalprinzip der Weltgeschichte, drang Lassalle bewußt durch die Hegel'sche Form zum Kulturgehalt des deutschen Klassizismus hindurch. Bringen wir unser Ergebnis auf seine kürzeste und allgemeinste Formel, so lautet diese: Zwischen Marx und Lassalle steht der Schatten Kants! —

II. TEIL.

Ueber das Verhältnis Lassalle's zu Fichte.

Diejenigen philosophischen und rechtsphilosophischen Werke, welche einen Schluß auf die allgemeinphilosophische Stellung Lassalle's zulassen und welche wir bisher betrachtet haben, charakterisierten ihn als einen echten Hegelianer.

Es könnte daher überraschend sein, daß daneben noch von irgend welcher besonderen Verwandtschaft Lassalle's mit Fichte die Rede ist. Es sind jedoch hinreichende Gründe vorhanden, eine tiefgehende Beeinflussung Lassalle's durch Fichte'sche Ideengänge anzunehmen, zwar nicht auf rein philosophischem Gebiete — denn hier blieb für Lassalle Hegel stets das non plus ultra und Fichte nur eine Stufe aufwärts zu Hegel —, aber eine Beeinflussung durch Fichte's politische Gedanken im weitesten Sinne. —

Diese Gründe sind verschiedener Art.

Wahlverwandtschaft, Gleichgestimmtheit der Charaktere verband Lassalle mit Fichte. Des Letzteren Selbstcharakteristik: „Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das: außer mir zu wirken" paßt ungeschwächt auch auf Lassalle.

In Hegel nun hatte der deutsche Idealismus einen Ruhepunkt erreicht: seine Philosophie trug daher einen

contemplativen Charakter. Fichte dagegen, er selbst und seine Philosophie, trugen in schärfster Ausprägung die Züge einer weltumgestaltenden, revolutionären Tatkraft, die ihr den Namen einer „Philosophie der Tat" verschaffte. Außerdem war Fichte, welcher heute nur als abstraktester Philosoph und als Utopist einen Namen hat, mit einem scharfen Sinn für Politik begabt gewesen, der sich gleicherweise in der Beurteilung politischer Situationen, wie in der Aufstellung realpolitischer Ziele zeigte. Das war aber gerade, wonach Lassalle bei Hegel vergeblich suchte. Dessen Geschichts- und Rechtsphilosophie zielte in so starkem Maße auf eine Bejahung und Vertiefung in das Seiende und historisch Gewordene hin, daß ihr nicht zu Unrecht der Beiname einer Restaurationsphilosophie zu Teil wurde. Auch fuhr sie, wie Lassalle es formulierte, „durch ihren konstruktiven Charakter über die Wirksamkeit individueller Entschlüsse und Handlungen so hinweg, daß sie keinen Boden für das praktische revolutionäre Handeln abgab." [1])

Schon das also mußte Lassalle auf Fichte hinweisen. Denn der Politiker braucht Leitsterne, denen er folgt, Werte, die er anerkennt. Der Historiker kann, ohne die Inhalte seiner historischen Erkenntnis zu gefährden, in das Zentrum seiner Darstellung als Beziehungspunkte Werte rücken, denen gegenüber er selbst sich durchaus gleichgültig verhält. Anders der Politiker. Für ihn ergibt sich notwendig eine Identifikation seines subjektiven, ethischen Standpunktes mit dem Inhalte seiner Handlungen. Bloßes Wissen und Erkennen liefert ihm noch keine Politik. Für ihn müssen vielmehr noch zwei Momente hinzutreten: Ziele oder Werte und die Sicherheit, nicht als Marionette irgend eines metaphysischen

[1]) Lit. Nachlaß von Carl Marx, Friedrich Engels und F. Lassalle. Bd. IV. S. 156.

Wesens, sei dies nun die „Idee“ Hegel's oder die „Entwickelung“ Marx'ens, zu handeln.

Ein solcher Begriff der Politik, bei Fichte schon klar herausgearbeitet, wurde durch die Hegel'sche Geschichtsphilosophie wieder verdunkelt. Sie entbehrte, als Folge ihres konstruktiven Charakters, in ähnlicher Weise wie der Marxismus politischer Leitsterne und litt an einem ähnlichen Determinismus wie jener, wobei allerdings zu beachten ist, daß Hegel sich auf einer höheren Ebene bewegt als Marx.

Im Ganzen aber ist der deutsche Idealismus die politische Weltanschauung im Gegensatze zur Mystik, zu einem die Wirklichkeit fliehenden, bloß leidenden Christentum, zum Naturalismus jeglicher Gestalt. Im Verhältnis zur Wirklichkeit ist das Grundthema des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel im Gegensatze auch zu jeder bloß jenseitigen Weltanschauung das: Erkenne und gestalte nach der Idee!

Lassalle sah bei Hegel diesen Gedanken durch die spekulative „Idee“ bedroht, und es ist wiederum für seine eigene Weltanschauung bezeichnend, daß er auf den Philosophen zurückgriff, der am schärfsten jene Grundtendenz herausgekehrt hatte: auf Fichte. Für Fichte ist die Welt, der Globus nichts als das versinnlichte Material unserer Pflicht! Seine Philosophie ist die politische par excellence.

Dem spekulativen Philosophen weist Fichte das Geschäft zu, allgemeine Regeln, Ziele des Seinsollenden aufzustellen; der „Zeitgeschichte“ fällt die Erkenntnis des Seienden zu; Politik im engeren Sinne ist dann das zwischen Beiden liegende bewußte Fortschreiten vom Seienden in der Richtung auf das Seinsollende. Apriorität der Endziele und realistische Betrachtung der Zeitgeschichte schließen sich demnach in keiner Weise aus. Im Gegenteil: fassen wir den Fichteschen Begriff der

Politik in seiner ganzen Tiefe, so wird Realismus hinsichtlich der Betrachtung des Seienden zur Pflicht.

Fichte selbst ist hierfür ein vortreffliches Beispiel: von allen Philosophen der deutschen Klassik hat er am meisten sich mit der apriorischen Deduktion politischer, rechtlicher und ökonomischer Grundsätze beschäftigt, welche von dem politischen, rechtlichen und ökonomischen Sein weit entfernt in einer abstrakten Sphäre sich hielten. Seine „politischen Fragmente" offenbaren nichtsdestoweniger Fichtes eminenten Sinn für realistische Beurteilung der Zeitlage; dasselbe tut seine Vorliebe für Macchiavelli.

Nicht anders ist der Realismus aufzufassen, welchen Lassalle bei der Beurteilung des preußischen Verfassungskonfliktes in seinen beiden Abhandlungen „Über Verfassungswesen" an den Tag legte. Lassalle erklärte hierin die Verfassung als den Ausdruck der in einem Staate tatsächlich bestehenden Machtverhältnisse und demgemäß Verfassungsfragen zu Fragen der tatsächlichen Macht, nicht des Rechtes. Damit wollte er jedoch keineswegs ein Bekenntnis zum Nur-Realismus aussprechen und die Verbindlichkeit seinsollender Werte für den Politiker negieren.[1])

Außer diesen auf dem Gebiete formaler Begründung der Politik liegenden Gründen waren solche materieller Art für ein Zurückgehen Lassalle's auf Fichte maßgebend.

1. Die Hegelsche Lehre vom Staate war dem Individuum und seinen Rechten Feind.

Kant hatte sich die Einzelpersönlichkeit gedacht als den Träger der sittlichen Freiheit; der sittlich freie Mensch sollte sich selbst verwirklichen. An den Staat erging das Verbot, in diese Selbstbestimmung des Individuums einzugreifen. Im Staate standen die Individuen unver-

[1]) Vergl. L. W. W. Bd. I. S. 537 ff.

bunden nebeneinander ohne gegenseitige Zweckbeziehungen und ohne Zweckbeziehung auf die Gemeinschaft.

Hegel dagegen personifizierte den Staat. Er machte den überpersönlichen Staat selbst zum Träger der sittlichen Idee. Der Staat wurde alleiniger und Selbstzweck. Daraus folgte die Abneigung gegen alle Ideen, welche ihren Ursprung von der Einzelpersönlichkeit und von ihren Rechten aus nahmen. Ueber den Rechten der Gemeinschaft auf das Individuum vergaß Hegel die Rechte des Individuums in der Gemeinschaft und gegen sie.

Fichtes Gesellschaftslehre hielt sich auf einer mittleren Linie. Ihre besondere Berechtigung wurde der Gemeinschaft, seine besondere Berechtigung dem Einzelnen in ihr zuerkannt. Wichtig aber ist vor allem, daß bei Fichte, mehr als bei irgend einem andern Klassiker, eine Verlebendigung der unbestimmten und vieldeutigen Idee der „freien Persönlichkeit" durch eine vielseitige Umsetzung in praktische Forderungen stattfand, und daß Beide, Persönlichkeit und Gemeinschaft, untereinander erst in ein Gleichgewicht gesetzt wurden.

Sowohl diese eigenartige theoretische Konstruktion, von der wir sehen werden, daß sie sich mit derjenigen Lassalle's deckt, als auch der Umstand, daß Fichte in seinen popular-philosophischen Schriften, welchen Lassalle ein eingehendes Studium gewidmet hat, dem Politiker unmittelbar Greifbares bot, lassen die Vermutung entstehen, daß Lassalle unter einem starken Fichte'schen Einfluß gestanden habe.

2. Endlich läßt sich nicht verkennen, daß die Hegel'sche Staatsidee, abstrakt genommen, obwohl sie als eine der leitenden Ideen Lassalle's unbedingt gelten muß, an einer gewissen Blutleere litt, auch, vornehmlich immer auf den preußischen Staat bezogen, zu einer Zeit nicht mehr befriedigen konnte, als der Gedanke der Einheit in Deutschland schon populär geworden war.

Außerdem lag zwischen den Hegel'schen Kategorien des „Volkgeistes“ und des „Staates“ ein Widerspruch, insofern man sich unter dem Staate wesentlich ein territorial und historisch, unter Volksgeist oder Nation ein ideal und übergeschichtlich begrenztes Gebilde dachte. Dieser Widerspruch zeigte sich z. B. an der verklausulierten Aufnahme, welche die Nationalitätsidee in der christlich-germanischen Ideenwelt der 1840er und 1850er Jahre gefunden hatte. Hier anerkannte man sie nur insoweit, als sie mit dem Legitimitätsprinzip nicht in Widerstreit geriet, sodaß Hegel, zu dem sich übrigens jene christlich-germanische Welt bekannte, merkwürdigerweise zu einer Stütze des Partikularismus werden konnte.

Konsequent durchgedacht und mit dem Prinzip des historischen Volksgeistes in Berührung gebracht, schrie aber der Staatsbegriff Hegels nach einer Ausweitung zum Begriffe des die ganze Nation umfassenden Nationalstaates, wie ihn ehedem Fichte gefordert hatte. —

Prüfen wir nunmehr, inwieweit tatsächlich eine Verwandschaft Lassalle's mit Fichte besteht bezüglich der Ideen der Persönlichkeit und der Nation!

I. Leitgedanken der Fichte'schen Gesellschaftslehre.

Die Idee der Persönlichkeit.

Jede Lehre von der Gesellschaft hat sich notwendig mit zwei Grunderscheinungen zu beschäftigen, mit dem Individuum und der Gemeinschaft, und mit ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander. Die Bedeutung und der Wert, welche sie der einen dieser beiden Grunderscheinungen im Verhältnis zu der andern beimißt, macht den unterscheidenden Charakter einer Sozialphilosophie aus. Atomismus und Universalismus sind die beiden äußersten Pole, zwischen welchen sich in größter Mannigfaltigkeit

alle sozialphilosophischen Systeme bewegen. Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß innerhalb der klassischen deutschen Philosophie Kant als Vertreter einer atomistischen, Hegel als solcher einer universalistischen Lehre von der Gesellschaft gelten können, daß aber Fichte die Mitte zwischen Beiden halte, indem bei ihm die Ideen der Persönlichkeit und der Gemeinschaft sich innigst durchdringen.

In welcher Weise in dem Systeme Fichte's diese Durchdringung zuvörderst in einer spekulativen Sphäre vor sich geht und hernach in der Aufstellung einer Reihe von Normen für die Regelung auch des wirtschaftlichen Lebens ihren Ausdruck findet, soll nunmehr betrachtet werden, jedoch ohne daß dabei auf die Umbildungen Rücksicht genommen wird, welche die Ansichten Fichte's selbst durchgemacht haben. Nur die Tendenz dieser Umbildungen mag kurz angedeutet sein: Wie historisch von Kant über Fichte zu Hegel der Gang der war, daß der bejahende Accent zunächst völlig auf dem Einzelindividuum ruhte und erst in allmählicher Entwickelung völlig auf die Gemeinschaft, den Staat, hinüberverrückt wurde, so entsprang in Fichte's System zwar die Gemeinschaftsidee aus der Idee der Persönlichkeit, aber es bestand in ihm eine wachsende Neigung auf Aufsaugung des Individuums durch die Gemeinschaft. Die Grundlage des Naturrechts von 1796 und die Staatslehre von 1812 bezeichnen die beiden Enden dieser Entwickelung von Fichte's Anschauungen.

Diese historische Anmerkung zeichnet uns gleichzeitig auch den Weg vor, welchen eine Untersuchung über die Leitgedanken der Fichte'schen Gesellschaftslehre notwendig zu gehen hat.

Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft läßt sich erschöpfend nur auf doppelte Weise ausdrücken: negativ durch die Abgrenzung einer Rechtssphäre des

Individuums, in welche die Gemeinschaft in keinem Falle einzugreifen sich vermessen darf, positiv durch die Festlegung solcher Individualrechte, welche dem Einzelnen an die Gemeinschaft zustehen.

Rechte des Individuums in dem ersteren, negativen Sinne waren die angeborene Freiheit, die Gewissensfreiheit, das Recht auf Eigentum der Physiokraten und der französischen Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte.

Hiervon unterschied sich die Forderung der Gleichheit, aus dem Rousseau'schen Staatsrecht in die Deklaration übernommen, obwohl demselben naturrechtlichen Boden entsprossen, in einem wesentlichen Punkte: da diese Gleichheit, gleichbedeutend mit der Gleichheit aller Einzelnen vor dem Gesetze, erst durch den Gesellschaftsvertrag begründet wurde, so setzte sie ein positives Verhältnis des Einzelnen zu der Gemeinschaft bereits voraus; sie war ein Recht nicht mehr außerhalb der Gemeinschaft, sondern in der Gemeinschaft und an sie.

Mit anderen Worten: Menschenrechte und Bürgerrechte gehören zwei verschiedenen Rechtssphären des Individuums an. Menschenrechte sind vor aller Gemeinschaft vorher und unveräußerlich, Bürgerrechte werden erst durch den Eintritt in die Gemeinschaft konstituirt.

Es ist eine Eigentümlichkeit aller Staatsphilosophen zu der Zeit Fichtes, daß, da sie den Staat durch Vertrag, d. h. durch einen gegenseitigen Verzicht Aller auf einen Teil ihrer natürlichen Freiheit entstehen lassen, sie auch die Frage aufwerfen nach solchen natürlichen und ursprünglichen Menschenrechten, welche durch keinerlei Vertrag veräußerlich seien. Dasselbe tut auch die Fichte'sche Philosophie, nur daß in ihr diese Frage zusammenfällt mit der viel tieferen nach der Bestimmung des Menschen in dieser Welt. Aus einem letzten objektiven Zwecke des Menschen versucht Fichte die Normen zu

gewinnen für das rechtliche Nebeneinanderbestehen von Individuen in der Gemeinschaft.

Dementsprechend lautet auch unsere erste Frage an Fichte, welches die Bestimmung des Menschen an sich, d. h. des Menschen zunächst ohne Beziehung zu Anderen noch, sei.

Die Beantwortung dieser Frage hat einen bestimmten philosophischen Standpunkt zur Voraussetzung. Für den Naturalismus hätte diese Frage keinen Sinn. Dieser gliedert den Menschen in die Natur ein. Jedes Einzelne aber in der Natur ist ein Glied in einer vorwärts und rückwärts geschlossenen Kette von notwendigen Erscheinungen, welche wir so und nicht anders denken können. Auch der Mensch, als Glied in diesem Zusammenhange, ist notwendig so wie er ist; sein unmittelbares Selbstbewußtsein ist die Äußerung einer außer ihm in der Natur wirkenden Kraft. Dieser Standpunkt kennt keinen handelnden Menschen, denn im Menschen handelt nach ihm nur die Natur. Sie macht ihn zu dem, was er notwendig sein muß, ohne einen Unterschied zwischen gut und böse. Für ein solches Raisonnement, welches das Denken dem Sein subordiniert, kann es in der Tat keinen Sinn haben, über eine überempirische Bestimmung des Menschen zu spekulieren.

Hier bewundern wir die ungeheure Tragweite der Kantischen Erkenntnislehre; sie schafft erst die Voraussetzungen für die Loslösung des Menschen aus der Natur und bildet recht eigentlich das tragende Fundament für alles freie Handeln nach frei entworfenen Zweckbegriffen.

Erinnern wir uns — indem wir auf unsere frühere Darstellung zurückgreifen — des zweiten Satzes der Fichte'schen Wissenschaftslehre, welcher lautet: „Das Ich setzt im Ich das Nichtich" und welcher nur eine weitgetriebene Folgerung aus Kant's Lehre ist. In seiner

explizierten Form besagt dieser Satz folgendes: wenn es richtig ist, daß das Bewußtsein eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens, so ist dasjenige, was wir Erkenntnis der Dinge nennen, nichts anderes als die Erkenntnis der Bestimmungen unseres eigenen Bewußtseins, und wenn also das Außeruns überhaupt nur durch unser Bewußtsein entsteht, so kann das Besondere und Mannigfaltige dieser Außenwelt und der Zusammenhang dieses Außeruns auch nur ein Produkt des Bewußtseins sein. So wird die Welt als Vorstellung, die Natur, kurz das Nichtich zum gegenübergestellten Objekt für das Ich.[1])

Hingerissen von der Erhabenheit dieser Entdeckung ruft Fichte aus: Mit dieser Einsicht, Sterblicher, sei frei und auf ewig erlöset von der Furcht, die dich quälte und erniedrigte! Du wirst nicht länger vor einer Notwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten, von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Produkte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in eine Klasse stellen! So lange du glauben konntest, daß ein solches System der Dinge . . . unabhängig von dir außer dir wirklich existiere, und daß du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems sein möchtest, war diese Furcht gegründet. Jetzt, nachdem du eingesehen hast, daß alles dies nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf erkannt hast.“[2])

Als praktische Folgerung aus dieser theoretischen Erkenntnis wird von der deutschen Philosophie die Trennung des Menschen, des Menschen in einem idealischen Begriffe, von der Natur vollzogen: das Bewußtsein,

[1]) Fichte: W. W. Bd. II. S. 239.
[2]) ibidem. Bd. II. S. 239/240.

daß seine theoretische Vernunft Gesetzgeber alles Seins sei, erhebt den Menschen über die Natur.

Es wurde früher entwickelt, daß bei Fichte die praktische Vernunft in einer viel prinzipielleren Weise den Primat über die theoretische habe als bei Kant.

Nach Kant ist der Mensch als erkennendes Wesen auf die Erfahrung beschränkt und in die Kausalität verstrickt. Als handelndes Wesen ist er frei von den Banden der Kausalität durch das Vermögen, ein Sollen zu empfinden, welches aller Erfahrung übergeordnet ist. Diese transzendentale Freiheit, die in allen vernünftigen Geistern dieselbe ist, das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu sein, hebt den Menschen zu einer über alle Natur schlechthin erhabenen Stellung, zur Würde empor. Freilich bei Kant ist diese Freiheit kein Gegenstand des Wissens, sondern des apriorischen Glaubens. Bei Fichte dagegen trägt der oberste theoretische Satz der Wissenschaftslehre selbst Pflichtcharakter: er enthält die Aufforderung, daß sich die Intelligenz von dem Sein freimachen, aus der rezeptiven und daher passiven Rolle zur Aktivität übergehen solle. Der Wille wird zum absoluten, schöpferischen Prinzip in seinem System, in welchem streng genommen der erkennende Mensch nur einen untergeordneten Platz noch findet.[1]) Durch einen Willensakt erzeugt das Ich die Welt seiner Vorstellungen. Das Nichtich, die Natur wird zum leidenden Stoff, an welchem sich das Ich nach den in ihm liegenden Zweckbegriffen oder reinen Bildern in unendlicher Tätigkeit entfaltet. Unmittelbar aus dieser spekulativen Erkenntnis bricht die praktische Konsequenz hervor: „Handle frei und du bist es — schaffe, gestalte und bilde die Dinge, die Außenwelt nach deinen Ideen und deinen Zwecken, dann bist du ihr Herr, dann müssen sie dir

[1]) Fichte: W. W. Bd. II. S. 195.

dienen! Das Herrsein ist deine, das Dienen ist ihre Bestimmung."

In diesem Satze ist in zusammengezogener Form schon die Antwort enthalten auf die Frage nach der apriorischen Bestimmung des Menschen; in ihrer explizierten Form lautet sie so: Das Ich ist Identität von Subjekt und Objekt oder, was dasselbe besagen will, im Ich liegen die Bestimmungen des reinen Ich und des Nichtich beieinander. Der Charakter des reinen Ich ist völlige Einerleiheit, der Charakter des Nichtich ist Mannigfaltigkeit. Die letzte Bestimmung des Ich ist völlige Übereinstimmung aller in ihm liegenden Bestimmungen, absolute Identität. [1]) Was von Dingen außerhalb des reinen Ich, in der Mannigfaltigkeit des Nichtich, da ist, soll der Mensch streben zu modifizieren, bis sie mit seinen notwendigen praktischen Begriffen von ihnen, den Begriffen, welche bestimmen, wie sie sein sollten, vollkommen übereinstimmen. Konkret ausgedrückt ist demnach das letzte und höchste Ziel des Menschen, alles Vernunftlose sich zu unterwerfen und es frei und nach seinen eigenen Gesetzen zu beherrschen: Überwindung der Natur zum Zwecke der Aufrichtung der Herrschaft der Vernunft. [2])

Dieses Ziel ist für den endlichen Menschen unerreichbar. So bleibt als Inbegriff der Bestimmung des Menschen übrig das Streben nach Annäherung ins Unendliche an dieses Ziel.

Diese Bestimmung des Menschen, außer sich zu wirken, ist die gemeinsame Wurzel aller der apriorischen Grundsätze, welche Fichte in seiner Lehre von der Gesellschaft über die Rechte des Individuums aufstellt und welche in ihrer Gesamtheit den Begriff der Persönlichkeit ausmachen.

[1]) Fichte: W. W. Bd. II. S. 297.
[2]) ibidem. Bd. II. S. 297.

Aus der bloßen Definition des Zweckes des Menschen ergibt sich das Urrecht des Menschen auf eine von seinem Willen abhängige Wechselwirkung mit der Sinnenwelt außer ihm oder das Recht einer Person, in der Sinnenwelt nur Ursache zu sein. Je nach dem Objekte, auf welches es sich richtet, folgen aus der Analyse des Urrechtes zwei weitere Sätze:[1]) a) das Urrecht des Menschen auf Wechselwirkung mit der Sinnenwelt richtet sich zunächst auf seinen eigenen Leib. In diesem Sinne ist es das Recht der freien Selbstbestimmung über das eigene empirische Ich und das Recht der Selbsterhaltung. Nach außen bedeutet dieses Recht eines Menschen die Aufforderung an alle anderen, ihn als Selbstzweck anzuerkennen, und das Verbot an sie, ihn als Mittel zu benützen.[2]) b) Sofern sich der Bereich jenes Urrechtes über den eigenen Leib hinaus erstreckt, wird es zu einem Rechte auf die Fortdauer des freien Einflusses auf die gesamte Sinnenwelt, worauf wiederum, wie wir sogleich sehen werden, das Recht auf Eigentum sich gründet.

Bevor wir jedoch weiter gehen zu den entfalteten Formen, welche das Urrecht in der Gemeinschaft annimmt, haben wir uns mit einem höchst wichtigen Einwurfe auseinanderzusetzen. Der Begriff der Gesellschaft oder der Gemeinschaft ist nämlich nur möglich unter der Voraussetzung vernünftiger Wesen außer uns. Drohen aber nicht gerade diesen Fichte'schen Deduktionen die Gefahren des Egoismus und des Solipsismus? Wenn das Nichtich zu einem bloßen Geschöpfe des Ich erklärt wird, wie kommt dann der Mensch dazu, vernünftige Wesen seinesgleichen außer sich anzunehmen und anzuerkennen?

---

[1]) Fichte: W. W. Bd. III. S. 111 ff.
[2]) ibidem. Bd. VI. S. 294/296.

Es ist kennzeichnend für das Wesen der Fichteschen Sozialphilosophie, daß sie auch diese Anerkennung eines Du in die letzten Erkenntnisspekulationen hineinbettet [1]).

Die Erfahrung lehrt, daß die Vorstellung von vernünftigen Wesen außer uns in unserem empirischen Bewußtsein enthalten sei. Die Erfahrung als System unserer Vorstellungen kann nicht über sich selbst hinaus, sie kann daher nicht behaupten, daß etwas außer uns der Vorstellung von vernünftigen Wesen entspreche. Anders gewendet, nicht die theoretische Vernunft, sondern wieder nur praktische Prinzipien können auf unsere Frage antworten. Der höchste Trieb im Menschen geht auf Identität. Allen reinen Begriffen, die im Ich liegen, soll im Nichtich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werden. Im Ich ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmäßigen Handelns und Denkens gegeben. Es will also auch dessen entsprechendes Abbild in der Wirklichkeit, dem Nichtich finden. Wie wird nun der Mensch sich anderer vernünftiger Wesen bewußt? Dadurch daß er aus der Vernünftigkeit von Wirkungen im Nichtich — im Gegensatze zu naturgesetzlichen Wirkungen — auf eine vernünftige Ursache dieser Wirkungen schließt. Was den Charakter der Zweckmäßigkeit und der freien Handlung — frei im Sinne der Ursachensetzung — trägt, muß einen vernünftigen Urheber haben. Es entsteht im Menschen der Begriff einer nach Zwecken frei handelnden Gesellschaft von Menschen, der zweckmäßigen Gemeinschaft. Konkreter: es gehört unter die sittlichen Grundtriebe des Menschen, andere vernünftige Wesen seinesgleichen außer sich anzunehmen. Diesem Bedürfnis genügt er, indem er mit ihnen in Gesellschaft tritt. „Der gesellschaftliche Trieb, sagt Fichte, gehört unter

[1]) Fichte: W. W. Bd. VI. S. 302. ff.

die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben, er soll in der Gesellschaft leben. Er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt.“ [1])

Der gesellschaftliche Trieb geht also darauf hinaus, freie vernünftige Wesen außer sich zu finden und mit ihnen in Gemeinschaft zu treten. Darin ist zweierlei enthalten: einmal, daß er nicht auf Subordination wie in der Körperwelt, sondern auf Koordination gehe; nicht nur das Urrecht des Andern, sondern der eigene Trieb verlangt, einen andern Menschen nicht als Mittel zu gebrauchen; weiter, daß ein Verhältnis der Wechselwirkung, der gegenseitigen Einwirkung, des gegenseitigen Gebens und Nehmens gefordert wird. Hierin liegt die eigentlich positive Seite der Gemeinschaftsidee. Alle Individuen sind ihrem Sein nach verschieden. In allen aber liegt der Keim der Vernunft und für alle ist das Ziel ihrer apriorischen Bestimmung dasselbe. Der letzte überempirische Endzweck der Gesellschaft ist demnach die völlige Gleichheit aller ihrer Mitglieder. Für jeden Einzelnen ergibt sich daraus die Forderung der gemeinschaftlichen Annäherung an dieses Ziel oder der gemeinschaftlichen Vervollkommnung: seiner selbst durch Empfänglichkeit für die Einwirkung anderer, der anderen durch Rückwirkung auf sie. Diese unablässige Wechselwirkung führt die Gemeinschaft zur schönen Harmonie. Aus dem Mechanismus wird die Gesellschaft zum Organismus.

Erst jetzt, nachdem wir die abstrakten Ideen der Persönlichkeit und der Gemeinschaft kennen, können wir übergehen zu der Betrachtung der konkreteren Ausgestaltungen, welche diese spekulativen Ideen in ihrer Anwendung auf die Empirie bei Fichte annehmen.

---

[1]) Fichte: W. W. Bd. VI. S. 306.

Unser bisheriges Ergebnis läßt sich so zusammenfassen: jedes Vernunftwesen besitzt das Vermögen, durch absolute Spontaneität Begriffe seiner möglichen Wirksamkeit zu entwerfen, und das Urrecht, diesen Begriffen entsprechend auf die gesamte Sinnenwelt zu wirken. Jedes Vernunftwesen nimmt notwendig andere freie Wesen seiner Art außer sich an, deren Urrecht dasselbe ist. Im Begriffe des Nebeneinanderbestehens freier Persönlichkeiten liegt demnach an sich die Möglichkeit der Kollision ihrer Wirksamkeiten in der Sinnenwelt. Dieser Widerspruch wird gelöst durch die Idee der Gemeinschaft, welche das Nebeneinanderbestehen von freien Persönlichkeiten fordert. So stiftet erst die Gemeinschaftsidee das Reich des Rechtes.

Oberste Frage des Rechtes ist es dann: Wie können freie Persönlichkeiten nebeneinander bestehen, ohne daß ihre Urrechte durch das freie Handeln Anderer verletzt werden?[1]) Die Antwort lautet: „Dadurch, daß jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigene äußere Freiheit durch innere Freiheit so beschränken lasse, daß alle anderen neben ihm auch äußerlich frei sein können.“[2])

Nach dem Vorgange Rousseau's legt Fichte in einem fiktiven Staatsbürgervertrage die Normen für die Beziehungen der Einzelnen unter sich und zur Gemeinschaft fest, wobei sich die Idee der Persönlichkeit in einer Reihe von Individualrechten verkörpert, während die Idee der Gemeinschaft ihren systematisierten Ausdruck in Pflichten der Gemeinschaft gegen den Einzelnen findet.

Der Staatsbürgervertrag zerfällt in drei Teilverträge, deren Inhalt folgender ist:

Im Eigentumsvertrage, den jeder Einzelne mit jedem anderen Einzelnen schließt, wird jedem Einzelnen eine Tätigkeitssphäre in der Sinnenwelt als Eigentum unter

[1]) Fichte: W. W. Bd. III. S. 94.
[2]) ibidem. Bd. III. S. 9.

Ausschließung aller Übrigen zugemessen. Der Schutzvertrag, welchen wiederum jeder Einzelne mit jedem anderen Einzelnen eingeht, enthält das gegenseitige Versprechen des Schutzes im Eigentum. Durch den Vereinigungsvertrag, welchen jeder Einzelne mit allen Einzelnen als einem Ganzen schließt, wird der Einzelne „Teil eines organischen Ganzen" und verschmilzt er „mit dem Ganzen in Eins zusammen" [1]).

Diese letztere Seite der Sache, welche es mit der Eingliederung des Einzelnen in die Gemeinschaft oder der Hingabe an den Staat zu tun hat, also den Staat als sittliches Gut betrachtet, ist hier nebensächlich. Dagegen interessiert der Eigentumsvertrag als der grundlegende und derjenige, woraus die wirtschaftspolitischen Postulate deduziert sind, besonders. Durch ihn wird die Sphäre der freien Handlungen unter alle Einzelnen verteilt, und durch diese Teilung erst entsteht Eigentum. Zwei Momente müssen hierbei streng festgehalten werden: 1. daß Eigentum im Fichte'schen Sinne nicht ein ausschließendes Recht auf bestimmte Sachen, sondern auf bestimmte Handlungen ist; soweit die dem Einzelnen zugemessene Tätigkeitssphäre als Material der Tätigkeit Objekte der Sinnenwelt enthält, entsteht allerdings mittelbar auch Eigentum an Sachen, aber dieses ist durchaus accidentell; 2. daß individuelles Eigentum erst durch die Zustimmung aller übrigen Gesellschaftsmitglieder, d. h. erst im Staate, entstehen kann.

Nach welchen Prinzipien soll nun der Umkreis der Objekte abgegrenzt werden, welcher jedem Einzelnen zugeteilt wird? Die Beantwortung dieser Frage führt unmittelbar in das Gebiet des Wirtschaftlichen. Der Geist des Staatsvertrages antwortet nämlich: So, daß Jedermann von seiner Tätigkeit leben kann. „Die Teilung,

[1]) Fichte: W. W. Bd. III. S. 204.

sagt Fichte, muß so gemacht werden, daß Alle dabei bestehen können.“ [1]) „Leben zu können ist das absolute, unveräußerliche Eigentum aller Menschen.“ [2])

Als erstes Individualrecht wirtschaftlichen Inhalts proklamiert Fichte sonach das Recht auf Existenz. In der Fichte'schen Fassung weist dieses zweierlei Eigentümlichkeiten auf, die in einem gewissen Widerspruche zueinander stehen. Das Recht auf Existenz ist zunächst keineswegs ein Recht nur auf ein Existenzminimum. Vielmehr soll Jeder „so angenehm leben als möglich.“ „Da Jeder dies als Mensch fordert und Keiner mehr oder weniger Mensch ist, als der andere, so haben in dieser Forderung alle gleich Recht.“ [3]) Jedem kommt ein Seiniges zu. Bei dem Versuche, die Größe dessen zu bemessen, was Jeder als das Seinige anzusprechen hat, ist Fichte zunächst völlig von communistisch-egalitären Vorstellungen beherrscht. Er stellt einander gegenüber die Summe der Annehmlichkeiten, welche der nationale Wohlstand eines nach außen abgeschlossen gedachten Staates gewähren kann, als die eine Größe und die Anzahl der in diesem Staate vereinigten Individuen als die andere. Der reinen Idee nach läßt sich dann der rechtmäßige Anspruch jedes Individuums an dem nationalen Wohlstande durch eine Division bestimmen. [4]) Dieser abstrakte Maßstab wird jedoch von Fichte selbst später aufgegeben zu Gunsten eines empirisch-historischen. Aus dem Rechte des einzelnen Individuums auf den proportionalen Anteil an der Gesamtgüterproduktion wird das Recht auf traditionelle, standesgemäße, der sozialen Gliederung entsprechende

[1]) Fichte: W. W. Bd. III. S. 402.
[2]) ibidem. Bd. III. S. 212.
[3]) ibidem. Bd. III. S. 402.
[4]) ibidem. Bd. III. S. 402/403.

Lebenshaltung.[1]) Keinesfalls ist diese traditionelle Größe der Lebenshaltung jedoch als eine fixe Größe zu denken, so daß diese Auffassung die Abweisung von steigenden Ansprüchen niederer sozialer Schichten in sich schlösse. Vielmehr ist im Fichte'schen Rechte auf Existenz bereits enthalten, daß mit dem Steigen des allgemeinen nationalen Wohlstandsniveaus auch ein im selben Maße steigender, natürlicher Rechtsanspruch aller sozialen Stände verknüpft sei, daß auch für den Letzten im Volke ein unveräußerliches Recht auf steigendes Teilhaben an der nationalen Kultur bestehe.

Mit dem Rechte auf Existenz eng verknüpft ist das Recht auf Arbeit. Das erstere ist eine Modifikation des umfassenderen Rechtes auf Eigentum, d. h. des Rechtes auf eine bestimmte Tätigkeitssphäre in der Sinnenwelt, in Ansehung des Umfanges dieser Sphäre, das letztere eine solche in Ansehung der Tätigkeit selbst. Insofern sich das Recht auf Eigentum nur durch Tätigkeit äußern kann, wird es zum Recht auf Arbeit: „Jedermann soll von seiner Arbeit leben können."[2]) Im Eigentumsvertrage ist Jedem garantiert, daß seine Arbeit das Mittel zur Erreichung des Zweckes, leben zu können, sein solle. „Sobald also, sagt Fichte, jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen."[3]) Es besteht sonach als zweites Individualrecht wirtschaftlichen Inhaltes das Recht, vom Staate Arbeit zu fordern.[4])

In seiner konkreten Anwendung auf die von Fichte im geschlossenen Handelsstaate aufgestellte Gliederung der ökonomischen Klassen erfährt das Recht auf Arbeit, bezw. das Recht auf Eigentum, einige nicht unwesent-

[1]) Fichte: Bd. III. S. 418 und 409.
[2]) ibidem. Bd. III. S. 212.
[3]) ibidem. Bd. III. S. 212/213.
[4]) ibidem. Bd. III. S. 213.

liche Erweiterungen. Fichte unterscheidet, abgesehen vom Handelsstand, welcher mehr Beamtenstand als ökonomische Klasse ist, offensichtlich unter physiokratischem Einflusse stehend, zwei ökonomische Klassen.

Die wirtschaftliche Tätigkeit der Produzenten umfaßt Ackerbau, Viehzucht, Bergbau, Jagd, Fischerei. Ihr Eigentumsrecht, insbesondere das des „Landbauers" geht darauf, ein bestimmtes Stück Grund und Boden auf bestimmte Weise zu benützen. Eigentum an Grund und Boden besteht nicht, denn die „Erde ist des Herrn"[1]); aber, und hierin ist eine interessante Modifikation der ursprünglichen Eigentumstheorie enthalten, es besteht auf die Produkte der Produzententätigkeit als Substanz ein absolutes Recht auf Eigentum, eben weil sie Produkte der Arbeit sind. „Die Produkte meiner Arbeit sind mein Eigentum" sagt Fichte[2]) und behauptet damit, obwohl er dies zunächst nur mit Bezug auf die Produzentenklasse ausspricht, doch implicite ein allgemeines Recht auf den vollen Arbeitsertrag.

Als zweite ökonomische Klasse bezeichnet Fichte die Künstler, deren wirtschaftliche Tätigkeit auf die Verarbeitung der Rohmaterialien gerichtet ist. Dieser Eigentum besteht in dem ausschließenden Recht auf die Ausübung einer bestimmten gewerblichen Tätigkeit. Innerhalb dieser Klasse unterscheiden sich die operarii und die opifices. Die Ersteren haben kein Eigentum an dem Arbeitsgegenstand und an den Arbeitsmitteln: ihnen ist vom Staate nur das Recht auf Arbeit in dem heutigen, engeren Sinne zu garantieren.[3]) Die Letzteren haben Arbeitsgegenstand und Arbeitsmittel zu Eigentum — allerdings, wie zu bemerken ist, nicht in demselben Sinne, in welchem dem Produzenten an seinem Arbeits-

[1]) Fichte: Bd. III. S. 442.
[2]) ibidem. Bd. III. S. 219.
[3]) ibidem. Bd. III. S. 233.

produkte ein unmittelbares und absolutes Eigentum zusteht, sondern ein abgeleitetes und accidentelles Eigentum — ihnen steht in Modifikation des Rechtes auf Arbeit ein Recht auf Absatz ihrer gewerblichen Erzeugnisse zu.

Daß Fichte nicht auch für den Künstler, insbesondere nicht für den Lohnarbeiter ein Recht auf den vollen Arbeitsertrag ausdrücklich statuiert, sondern die Verteilung des Arbeitsertrages der gewerblichen Klasse zwischen Unternehmer und Arbeiter anscheinend der freien Vereinbarung überläßt, kann überraschen. Zwei Erklärungsgründe gibt es jedoch hierfür; einmal, daß ihm das Arbeitslohnproblem historisch noch fern lag; dann aber scheint er, wie auch seine Einteilung der ökonomischen Klassen zeigt, unter dem Banne der physiokratischen Anschauungen die gewerbliche Klasse als eine sterile, d. h. als eine solche angesehen zu haben, welche den durch die Arbeit der Produzentenklasse erzeugten Rohstoff lediglich umformt. Diese Anschauung hinderte ihn daran, auch für den gewerblichen Arbeiter ein aus seiner Arbeit am Arbeitsgegenstande hergeleitetes Recht auf die Substanz dieses Arbeitsgegenstandes und damit ein Recht auf den vollen Arbeitsertrag zu formulieren. Es liegt aber durchaus in der Grundrichtung Fichte'scher Gedankengänge anzunehmen, daß, hätte Fichte sich mit dem Lohnproblem des gewerblichen Arbeiters beschäftigt, er dazu gekommen wäre, auch für den Letzteren ein Recht auf den vollen Arbeitsertrag in irgend einer Form, etwa als Recht auf den seiner Arbeit entsprechenden Anteil am Gesamtprodukt, zu behaupten.

Den Rechten auf Arbeit und auf Existenz stellt Fichte endlich gegenüber die Pflicht zur Arbeit, welche um des begrifflichen Zusammenhanges willen, in welchem sie zu dem Rechte auf Arbeit steht, an dieser Stelle gehörigerweise erwähnt werde. Das Recht, leben zu können, ist durch Arbeit bedingt, sahen wir. Wo

die Erfüllung dieser Vorbedingung fehlt, kann demnach auch nicht das Recht auf Arbeit entstehen. Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen oder, positiv gewendet, im vernunftmäßigen Staate sollen wie keine Armen so auch keine Müssiggänger sein. [1])

Alle soeben entwickelten Individualrechte, das Recht auf Eigentum, auf Existenz, auf Arbeit, haben zwar ihren gemeinsamen sittlichen Ursprung in der Bestimmung des Menschen, außer sich frei zu wirken, aber hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit innerhalb der Gemeinschaft und für diese nehmen sie ihren gemeinsamen Ausgang vom Staatsvertrage.

Daß Eigentum erst durch den Staatsvertrag entstehe, wurde als wichtiges Moment oben festgestellt. In der Tat bietet diese theoretische Konstruktion der Individualrechte Fichte die Handhabe, dem Staate — im strengen Gegensatze zu der damals im Schwange befindlichen liberalen Staatsauffassung — positive Aufgaben gegenüber seinen Gliedern aufzuerlegen. Schon die Idee der Gemeinschaft enthält als die Bestimmung der Menschen in der Gesellschaft die gegenseitige Vervollkommnung in gemeinsamer Arbeit. Dieser Gedanke spiegelt sich wieder in dem eigenartigen Inhalte des Fichte'schen Staatsvertrages.

So sehr nämlich Fichte äußerlich an Rousseau anlehnt, so weicht er doch in einem wichtigen Punkte und in einer für die weitere Entwickelung der Staatsidee innerhalb der deutschen Philosophie entscheidenden Weise von ihm ab.

Rousseau (und mit ihm die liberale Staatsauffassung), kennt ein individuelles und auf bestimmte Sachen gerichtetes Eigentum vor allem Staate vorher. Dem Staate fällt daher durch den Staatsvertrag hinsichtlich des Eigen-

[1]) Fichte: W. W. Bd. III. S. 214.

tums nur die negative Aufgabe zu, die mit ihrem Eigentum schon in die Gesellschaft eintretenden Individuen zu schützen. Für Eingriffe des Staates in die Sphäre des Eigentums selbst besteht grundsätzlich kein Recht.

Fichte dagegen anerkennt vor und außer dem Staate kein Eigentum. - Der Staatsvertrag stiftet, unter der Voraussetzung eines vor ihm bestehenden gleichen Rechtes Aller auf Tätigkeit an der gesamten Welt der Objekte, durch das Zurückverweisen jedes Einzelnen in seinen ihm zugeteilten Umkreis, erst das individuelle Eigentum. Durch diese grundverschiedene theoretische Konstruktion wird erst der Raum geschaffen für positive Eingriffe des Staates in die Eigentumssphäre selbst. Nicht mehr den Einzelnen in seinem Eigentum zu schützen, sondern dessen Umfang und Größe zu bestimmen, wird jetzt die nächste Aufgabe des Staates. „Es ist die Bestimmung des Staates, jedem erst das Seinige zu geben, ihn in sein Eigentum erst einzusetzen, und dann erst, ihn dabei zu schützen.“ [1])

Für das ökonomische Gebiet ergibt sich hieraus die wichtige Folgerung, nicht mehr, daß der Staat sich aller Eingriffe in das wirtschaftliche Leben enthalten solle, sondern daß er gerade die Pflicht habe, durch seine Wirtschafts- und Sozialpolitik jedem das Seinige zu verschaffen. In der reinen Idee ist dieses Seinige ein völlig gleicher Anteil aller Einzelnen an dem Gesamteigentum des Staates. Letztes Endziel und daher Leitgedanke der Wirtschaftspolitik des empirischen Staates soll sein die Annäherung an diesen im Vernunftstaate geltenden Zustand. [2])

Fichte hat in seinem geschlossenen Handelsstaate die wirtschaftspolitischen Maßnahmen geschildert, welche

---

[1]) Fichte: W. W. Bd. III. S. 399.
[2]) ibidem. Bd. III. S. 403.

nach seiner Meinung die Verwirklichung der von ihm naturrechtlich abgeleiteten Prinzipien zum schließlichen Erfolge haben sollten. Preußen sollte durch das Verbot des Verkehrs mit dem Auslande und durch Schaffung eines Landesgeldes sich zu wirtschaftlicher Autarkie abschließen und vermittelst einer staatlichen, zentralistischen Leitung Güterproduktion und Austausch im Innern nach den festgestellten Grundsätzen regeln.

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, hierauf näher einzugehen. Wir haben es lediglich mit der theoretischen Fundierung der wirtschaftspolitischen Postulate, nicht mit ihren eigenen entwickelten Formen, zu tun.

II. Die Idee der Persönlichkeit bei Lassalle.

Wir kommen zu der Frage: Wie wird die klassische Idee der Persönlichkeit in Lassalle lebendig und inwiefern ist man berechtigt, eine Verwandtschaft des Lassalle'schen Sozialismus mit demjenigen Fichte's zu behaupten?

Zunächst ist festzustellen, daß Lassalle kein philosophisches System begründet hat. Es kann daher nicht erwartet werden, daß jene Idee bei ihm in irgend einer philosophischen Form, ähnlich der bei Fichte, sondern nur, daß sie eingekleidet in politisch-ökonomische Forderungen und Theorien sich finde.

Aber auch hier ist zu gestehen, daß Lassalle keine einzige seiner ökonomischen Forderungen und Theorien — gelegentliche Berufungen ungeachtet — expressis verbis auf Fichte zurückführt, sodaß also der Beweis einer direkten und äußeren Abhängigkeit nicht zu erbringen ist.

Worin könnte die behauptete Verwandtschaft schließlich bestehen? In einer Übereinstimmung der beiden sozialistischen Lehren zu Grunde liegenden Weltanschauungen! Was hiermit gemeint ist, erklären wir näher.

Hinsichtlich ihrer wirtschaftspolitischen Anschauungen besteht zwischen Fichte und Lassalle eine weitgehende Ähnlichkeit. Beide sind strenge Gegner der liberalen Doktrin und Anhänger einer sozialistischen Wirtschaftsordnung. Aber auch Unterschiede, zeitgeschichtlich begründet, finden zwischen ihnen statt: Fichte's Kritik wendet sich mehr gegen die theoretischen Prinzipien des wirtschaftlichen Liberalismus, Lassalle gegen deren fleischgewordene Wirklichkeit, den Kapitalismus. Fichte's konkrete Ausgestaltung der sozialistischen Wirtschaftsordnung im geschlossenen Handelsstaate orientiert sich an der Wirtschaftsorganisation des Mittelalters, das wirtschaftspolitische Programm Lassalle's rechnet mit den durch den Kapitalismus geschaffenen erweiterten Produktionsbedingungen. So wenig, wie eine minutiöse Gleichartigkeit ökonomischer Theorien läßt sich also auch eine Übereinstimmung zwischen Lassalle und Fichte bezüglich des realen wirtschaftlichen Zieles feststellen. So sind wir darauf beschränkt, die innere Verwandtschaft beider Denker zu suchen in einer gemeinsamen philosophischen Fundierung und in einer gemeinsamen überempirischen Zielsetzung des Sozialismus.

Bei Fichte, so sahen wir, sind die wirtschaftspolitischen Postulate Ausstrahlungen der apriorischen Idee der Persönlichkeit: insofern diese Postulate eine sozialistische Wirtschaftsordnung im Gefolge haben, hat Fichte's Sozialismus einen überempirischen Ausgangspunkt; zugleich aber auch ein überempirisches Ziel, insofern er nicht irgend welchen eudämonistischen Zwecken, sondern der Verwirklichung der sittlich freien Persönlichkeit dienen soll.

An einer früheren Stelle haben wir den Sozialismus Lassalle's als ethischen gekennzeichnet in formalem Gegensatze zu dema-ethischen Marxens, jedoch ohne daß damals der Inhalt des ethischen Prinzips selbst er-

läutert worden wäre. Jetzt handelt es sich um diesen materiellen Gehalt des sittlichen Prinzips, welches Lassalle seinem Sozialismus zu Grunde legt.

Sollte es gelingen nachzuweisen, daß gedanklicher Ursprung und Endzweck des Sozialismus bei Lassalle dieselben sind, wie bei Fichte, d. h. daß dieser ebenso aus der Idee der Persönlichkeit fließt und in sie zurückmündet, so wird man allerdings berechtigt sein, von einer über die bloße Ähnlichkeit hinausgehenden inneren Verwandtschaft zwischen Lassalle und Fichte in diesem Punkte zu sprechen. Die Frage nach einer solchen inneren Verwandtschaft ist also zugleich diejenige nach der Wirksamkeit der klassischen Idee der Persönlichkeit im Denken Lassalle's. —

Bei der Betrachtung der durch den Kapitalismus geschaffenen gesellschaftlichen Zustände versuchte sich Marx in der Rolle des leidenschaftslosen Naturforschers, welcher den unvermeidlichen Untergang der bestehenden Ordnung aus den in ihr liegenden Widersprüchen abliest, ohne ausdrückliche Wertung weder der bestehenden noch der zukünftigen Gesellschaftsordnung.

Ganz anders Lassalle. Mit aller Leidenschaft, deren er fähig war, stürmte er gegen die »entmenschte« bürgerliche Gesellschaft an. Er verlieh offenen Ausdruck seiner Verachtung der bürgerlichen Unkultur, welche sich auf der materiellen Basis einer ungeheuren Besitzdifferenzierung aufbaut, und seinem Haß gegen die »sacrée bourgeoisie«, die sich, unberührt von dem Einflusse der deutschen Geistesentwicklung, dem Materialismus ergibt und geistige Verkümmerung, moralische Erniedrigung der großen Mehrzahl der Menschen als notwendige Bedingung ihrer eigenen Existenz hinnimmt[1]).

Prüfen wir die letzten Voraussetzungen, welche den Werturteilen Lassalle's zu Grunde liegen!

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 253.

1. Welche Bedeutung kommt zunächst in diesem Zusammenhange dem ehernen Lohngesetze zu?

Ricardo und Andere haben Lohngesetze aufgestellt, welche im Kerne genau dasselbe besagen, wie das eherne Lohngesetz Lassalle's, nämlich daß unter der Herrschaft der freien Konkurrenz der Preis der Arbeitskraft, d. h. der Lohn des Lohnarbeiters, wie der jeder anderen Ware auf die Dauer gleich sei ihren notwendigen Erzeugungskosten. Aber bei Diesen hat das Lohngesetz eine eigene Bedeutung: entweder ist es der Ausdruck einer pessimistischen Ansicht von der Lage der Lohnarbeiter, die sich bei dem unabänderlichen Zustande der Dinge resigniert, oder es wird gar, in der Hand der Apologeten des Manchestertums, zu einem Mittel der Verteidigung eben dieses Zustandes, welcher nach den Gesetzen der Ökonomie so und nicht anders sein könne.

Eine grundverschiedene Bedeutung hat das Lohngesetz bei Lassalle. Für ihn bedeutet das eherne Lohngesetz der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, weit entfernt davon, ihn zum Quietisten zu machen, vielmehr die Aufforderung, diese Gesellschaftsordnung zu stürzen. Warum? Der Kapitalismus betrachtet die Arbeit als eine Ware, er bezieht sich auf den Arbeiter als auf eine bloße Sache. »Dem (kapitalistischen) Markte, sagt Lassalle, ist alles gleich, was auf ihm verkauft wird, chinesisches Porzellan oder amerikanische Baumwolle, stinkende Robbenfelle, Assa foetida, schöne tscherkessische Sklavinnen oder Arbeit, d. h. europäische Arbeiterhände. Er hat nur einen Maßstab und nur ein Gewissen, die Nachfrage und die Zufuhr, deren Verhältnis sich in letzter Instanz durch die notwendigen Erzeugungskosten bestimmt[1])«. Nicht wissenschaftlich kühle Erkenntnis, sondern die leidenschaftlichste Empörung führt hier Lassalle

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 196.

die Feder. Es ist der Gedanke der Menschenwürde, welcher hier unmittelbar aus ihm hervorbricht: der Kapitalismus ist eine „unsittliche" Gesellschaftsordnung; er „degradiert" den lebendigen Arbeiter zum toten Arbeitsinstrument; er benützt als Mittel, was nur Zweck sein sollte; er verletzt Menschenwürde.[1])

Weshalb weist Lassalle die Arbeiter so eindringlich auf den ehernen und grausamen Charakter seines Lohngesetzes hin?

Durchaus nicht, weil er die Geltung des Gesetzes für alle Zeiten und in jeder Gesellschaftsordnung behaupten wollte. Allerdings ist Lassalle insofern Pessimist, als er nicht an eine dauernde Verbesserung der Lage der Lohnarbeiter innerhalb dieser kapitalistischen Ordnung glaubt. Ehern und grausam schildert er das Gesetz, um die Arbeiter aufzupeitschen und ihnen ihre Klassenlage zum Bewußtsein zu bringen. „Sie glauben", fragt Lassalle, sich an die Arbeiter wendend, „daß Sie Menschen sind? Ökonomisch gesprochen und also in der Wirklichkeit sind Sie nichts als eine Ware! Sie werden vermehrt durch höheren Lohn wie Strümpfe, wenn sie fehlen, und Sie werden wieder abgeschafft, Ihre Zahl wird durch geringeren Arbeitslohn — durch das, was der englische Ökonom Malthus die vorbeugenden und zerstörenden Hindernisse nannte — vermindert wie Ungeziefer, mit welchem die Gesellschaft Krieg führt! Diesem unmenschlichen Zustande handelt es sich ein Ende zu machen!"[2]) Daß sie unter der Herrschaft des Kapitals eine Sache seien, nicht anders als jedes tote Ding, daß sie es aber nicht sein sollten kraft einer ihnen als Menschen innewohnenden Eigenschaft, das will Lassalle den Arbeitern klar machen.

---

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 211/212.
[2]) L. W. W. Bd. III. S. 526/527.

Für ihn bedeutet demnach das eherne Lohngesetz einmal die Erkenntnis, daß die bestehende Ordnung eine unsittliche sei, weil sie den Menschen in eine Reihe mit der äußeren Natur stellt, daß sie deshalb eine menschenunwürdige sei. Das eherne Lohngesetz bedeutet ihm ferner das Mittel, in den Arbeitern selbst den Gedanken einer einzigartigen, über alle ökonomischen Gesetze erhabenen Stellung, kurz den Gedanken der Menschenwürde zu entzünden.

2. Weiter: Die kapitalistische ist für Lassalle eine verwerfliche Gesellschaftsordnung darum, weil sie ihre eigenen Bewegungen dem Spiele gleich Naturgesetzen blindwirkender ökonomischer Gesetze überläßt, weil in ihr wie in der Natur das Recht des Stärkeren über Mein und Dein entscheidet. Dem stellt Lassalle den Gedanken der Klassiker entgegen, daß für das Zusammenleben der Menschen vernunftgemäße Grundsätze zu gelten hätten.

Zwar entbehrt auch die theoretische Begründung des wirtschaftlichen Liberalismus nicht eines ethischen Grundsatzes, aber dieser ist streng individualistischer Natur: dieser Grundsatz zielt auf die Selbstverantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit der Einzelpersönlichkeit ab und verlangt demgemäß, daß Jedem die freie und ungehinderte Betätigung seiner Kräfte verstattet sei. Mit diesem Verlangen ist die Vorstellung verknüpft, daß aus dem Weben und Streben der selbstischen Interessen das vollkommene Gleichgewicht der Gesellschaft hervorginge. Ist aber an sich schon, genau besehen, dieses Prinzip ein unsoziales, d. h. ein solches, welches der Idee einer Gemeinschaft widerstrebt, so zeigt sich dieser Charakter besonders deutlich in den Konsequenzen dieses Prinzips: angewandt auf das wirtschaftliche Leben bedeutet es nichts anderes als das bellum omnium in omnes und das Recht des wirtschaftlich Stärkeren gegen den Schwachen.[1])

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 44.

Gegen dieses individualistische Prinzip des Kapitalismus protestiert Lassalle, weil es nur die formale Gleichheit des Rechts auf Persönlichkeit in sich schließe. Die Arbeiter, sagt er, treten unbewaffnet, mit ihren Nägeln und Zähnen, in den Wettkampf, in die freie Konkurrenz mit den Kapitalien und Maschinen, die sie durch viele Jahrhunderte hindurch für die Besitzenden erarbeitet haben... Wolle man von freier Konkurrenz sprechen und daß jeder nur auf seine isolierte Kraft angewiesen sein solle, nun dann müsse man vorher, damit die Konkurrenz eben frei sei, die Umstände gleich machen. Wo bliebe sonst die Gerechtigkeit?[1]).

Für ungerecht hält demnach Lassalle die kapitalistische Wirtschaftsordnung, weil in ihr die materiellen Bedingungen, unter welchen jeder Einzelne das Recht auf Persönlichkeit ausübt, und deshalb das Recht auf Persönlichkeit selbst nicht gleich sind, aber gleich sein sollten.

3. Die materiellen Vorbedingungen der Ausbildung der freien, selbstverantwortlichen Persönlichkeit sind aber in der kapitalistischen Gesellschaft nicht nur verschieden, sie sind für deren zahlreichste Klasse, die Arbeiter, völlig aufgehoben. Die Gesellschaft ist dem Spiel der ökonomischen Gesetze ausgeliefert. „Der Eine wird hoch hinaufgeschnellt in diesem Spiel, das unbekannte und unbeherrschte Mächte mit ihm treiben, hoch hinauf in den Schoß des Reichtums. Hundert andere werden tief hinabgestürzt in den Abgrund der Armut und das Rad der gesellschaftlichen Zusammenhänge geht umprägend und zerquetschend über sie und ihre Handlungen, über ihren Fleiß und ihre Arbeit hinweg. Der Zufall spielt Ball und die Menschen sind es, die in diesem Spiele als Bälle dienen. Wo aber der Zufall herrscht, ist die

[1]) ibidem. Bd. II. S. 548.

Freiheit des Individuums aufgehoben.“ [1]) Noch mehr als die andern Glieder der Gesellschaft leiden unter diesem Zustande die Arbeiter. „Die Arbeiter sind ausgeschlossen von diesem Glücksspiel, welches unsere ganze Produktion darstellt, weil sie den Einsatz zu diesem Glücksspiel nicht vorlegen können: das Kapital.“ [2]) „Der Rücken der Arbeiter ist der selbstlose, grüne Tisch, auf welchem die Unternehmer und Spekulanten das Glücksspiel spielen, zu welchem die heutige Produktion geworden ist. . . . Der Arbeiter ist es, welcher mit Lohnverminderung, mit Aufopferung mühseliger Ersparnisse, mit gänzlicher Arbeits- und somit Existenzlosigkeit die notwendigen Mißerfolge in jenem Spiele der Arbeitsherren und Spekulanten bezahlt, deren falsche Spekulationen und Berechnungen er nicht hervorgebracht hat, deren Gier er nicht verschuldet und deren Glückserfolge er nicht teilt.“ [3]) Das alles, fügt Lassalle mit bitterem Hohne hinzu, nennt man die Selbstverantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit des Arbeiters! —

Menschenwürde, gleiches Recht aller Einzelnen auf die materiellen Vorbedingungen ihrer Entwickelung zur Persönlichkeit, endlich Selbstverantwortlichkeit des handelnden Menschen sind die ethischen Maßstäbe, an welchen Lassalle den Kapitalismus mißt.

Diese drei Prinzipien haben ihre gemeinsame Wurzel in der Grundvorstellung Lassalle's von einer natürlichen Gleichheit aller Menschen, nicht einer faktischen, sondern einer geltenden, seinsollenden Gleichheit.

Entsprechend dieser Grundvorstellung prägt Lassalle den Gedanken einer gerechten Güterverteilung und ökonomische Individualrechte aus, die ihm Maßstäbe der Beurteilung der ökonomischen Seite des Kapitalismus werden.

---

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 42/43.
[2]) Ibidem. Bd. III. S. 45.
[3]) Ibidem. Bd. III. S. 48.

1. Die Verteilung des Produktionsertrages zwischen Kapitalist und Arbeiter ist eine ungerechte. Der Wert des Arbeitsproduktes hat seine Substanz in der von dem Arbeiter in sie hineingesenkten Arbeit. Der Kapitalist usurpiert das Arbeitsprodukt. Dem Arbeiter läßt er nicht das Aequivalent der von ihm verausgabten Arbeit, sondern einen niedrigeren „verkürzten" Arbeitslohn. Rechtmäßig würde aber dem Arbeiter das Produkt seiner eigenen Arbeit zu Eigentum gebühren. Dieses Recht auf Eigentum, auf den vollen Ertrag der Arbeit, verletzt die kapitalistische Distribution. Der Arbeiter kommt zu kurz. Das bürgerliche Eigentum ruht nicht auf der individuellen Arbeit des bürgerlichen Eigentümers, sondern auf fremder Arbeit. „Grundsätzlich, sagt Lassalle, ist der bürgerliche ein gesellschaftlicher Eigentumszustand, in welchem jeder nur das sein nennt, was nicht Produkt seiner Arbeit ist."[1]) Das Eigentum ist daher in der bürgerlichen Gesellschaft in sein Gegenteil verfälscht: „das Eigentum ist Fremdtum geworden."[2])

Unverkennbar basiert diese Lassalle'sche Kritik des bürgerlichen Eigentums auf der Voraussetzung eines seinsollenden Eigentums, welche mit der Fichte'schen Auffassung über denselben Gegenstand wesentlich übereinstimmt. Auch nach Lassalle sind „Produkte meiner Arbeit rechtmäßig mein Eigentum." Wahrhaftes Eigentum an einem Objekte soll auf Arbeit an diesem Objekte gegründet sein. Sonst wird Eigentum Fremdtum!

2. Aber nicht nur der Ursprung des bürgerlichen Eigentums, die Verteilung des Produktionsertrages, verstößt wider ein natürliches Recht jedes Einzelnen auf seiner Hände Werk; auch der Umfang des bürgerlichen Eigentums widerspricht den Gesetzen einer vernunft-

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 216.
[2]) Ibidem. Bd. III. S. 217.

gemäßen, gerechten Besitzverteilung. Das Eigentum von einem Zehntel der Gesellschaft existiert nur durch die Eigentumslosigkeit der weit überwiegenden Mehrzahl der Gesellschaft. Dieser Mehrzahl bleibt nur das notdürftigste Existenzminimum, sie vegetiert in Elend und Unsicherheit. [1]) An diese Masse der Enterbten, an die „89 bis 96 % der Gesamtbevölkerung, welche die armen und unbemittelten Klassen der Gesellschaft bilden," [2]) wendet sich Lassalle. „Es wäre, so meint er, an der heutigen menschlichen Gesellschaft eben das zu ändern, was hervorbringt, daß die einen Menschen aus der menschlichen Gesellschaft, der menschlichen Gemeinsamkeit, so viel, die andern so wenig Nutzen empfangen." [3])

Das ist kein Kultus der großen Menge, keine sansculottische Massenverherrlichung, welche Lassalle hier treibt. Vielmehr beschäftigt ihn durchaus der Gedanke an den Einzelnen, welcher als Mensch in diese menschliche Gesellschaft mit einem ursprünglichen und gleichen Rechte auf möglichst „angenehme" Existenz eingetreten sei. Jeder sollte von der menschlichen Gesellschaft einen gleichen Nutzen empfangen, denn in dem, so setzt auch Lassalle wie Fichte voraus, was jeder als Mensch fordert, haben, da keiner mehr oder weniger Mensch ist als der andere, alle gleich Recht.

Weil die kapitalistische Wirtschaftsordnung dieses apriorische und gleiche Recht Aller auf Existenz verletzt, soll sie geändert werden. —

Nachdem wir die Voraussetzungen der Lassalle'schen Kritik des Kapitalismus kennen gelernt haben, wird es ein Leichtes sein, in dem Bilde der von ihm gewollten zukünftigen Gesellschaftsordnung die positiven, ethischen Züge zu erkennen.

---

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 215.
[2]) ibidem. Bd. II. S. 445.
[3]) ibidem. Bd. III. S. 61/62.

Als höchstes und allgemeinstes Postulat steht über diesem Zukunftsbilde: Unterordnung alles Dinglichen unter die Gesetze der Vernunft und der Gerechtigkeit.

Zuvörderst: Die Gesellschaft, so will Lassalle, soll nicht mehr auf dem liberalen Prinzip des Eigennutzes oder des wohlverstandenen Interesses beruhen. Zentrifugale Kräfte halten die Gemeinschaft nicht zusammen. Der individuelle Egoismus als ein bloßer Naturtrieb soll vielmehr unterdrückt werden. Jeder schränke aus innerer Freiheit seine äußere Freiheit so ein, daß neben ihm auch andere frei bestehen können. Aber nicht nur die negative Beschränkung zu Gunsten anderer, sondern deren positive Förderung, wechselseitige Entwickelung, wird von den Gliedern dieser Gesellschaft gefordert: die Gesellschaft baue sich auf auf der Solidarität, der Gemeinsamkeit der Interessen. [1])

Für das Verhalten des Individuums zu der Gemeinschaft ergibt sich hieraus folgerichtig die Forderung der Unter- und Einordnung; an dieser Stelle wird der Lassalle'sche Begriff der gesellschaftlichen Arbeit in seiner eigentlichen Tiefe erst verständlich: die gesellschaftliche Arbeit, d. h. die Arbeit in der Gesellschaft und für die Gesellschaft, ist für Lassalle das wahrhafte Bindeglied zwischen Individuum und Societas. Indem der Einzelne seine individuelle Arbeit bewußt als gesellschaftliche verausgabt, fügt er sich freiwillig in den größeren Organismus ein.

Es ist höchst interessant zu sehen, daß Lassalle im Anschlusse an Ausführungen Fichte's [2]) es für die historische Bestimmung des vierten Standes hält, diese sittliche Idee der Gemeinschaft zu verwirklichen. Im Gegensatze zu dem individualistischen Prinzipe der Bourgeoisie

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 43.
[2]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 522.

dränge ihr Klassenlos die unteren Gesellschaftsklassen von selbst zu dem Gedanken der Solidarität, der gegenseitigen und gemeinsamen Entwickelung; ihre persönlichen Interessen fielen daher der Richtung nach durchaus zusammen mit den Interessen der Gesamtheit.[1]) Den Produktivassoziationen weist dabei Lassalle die wichtige sozialpädagogische Aufgabe zu, als Erziehungsmittel zu einem geläuterten, von egoistischen Interessen freien Gemeinsinn zu dienen.

Der Aufforderung an das Individuum, sich als Glied der Gemeinschaft zu fühlen, entsprechen auf der anderen Seite Pflichten der Gemeinschaft gegen ihre Glieder. Der Staatszweck erfährt bei Lassalle, genau wie bei Fichte, über die liberale Auffassung, daß Eigentumsschutz die erste Aufgabe des Staates sei, hinaus eine Erweiterung dahin, daß Eigentumseinsetzung im weitesten Sinne der nächste Zweck des Staates sei. Um die Übereinstimmung Lassalle's mit Fichte in diesem wichtigen Punkte zum Ausdruck zu bringen, setzen wir eine Stelle aus Lassalle hierher: „Der Zweck des Staates ist nicht der, dem Einzelnen nur die persönliche Freiheit und das Eigentum zu schützen, mit welchem er nach der Idee der Bourgeoisie angeblich schon in den Staat eintritt. Der Zweck des Staates ist vielmehr gerade der, durch diese Vereinigung die Einzelnen in den Stand zu setzen, solche Zwecke, eine solche Stufe des Daseins zu erreichen, die sie als Einzelne nie erreichen könnten, sie zu befähigen, eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit zu erlangen, die ihnen sämtlich als Einzelnen schlechthin unersteiglich wäre.“[2])

Ist so dem Staate prinzipiell das Recht und die Pflicht zum Eingriff in das wirtschaftliche Leben zugesprochen, so fragt es sich, nach welchen Normen die

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 38 ff.
[2]) L. W. W. Bd. II. S. 46.

Stellung des Einzelnen, besonders seine wirtschaftliche Stellung, geregelt werden soll. Diese Normen sind nun bei Lassalle, ebenso wie bei Fichte, durchaus individualrechtlicher Natur.

Der Sozialismus ist nach Lassalle, nach der wirtschaftlichen Seite, das Problem der gerechten Güterverteilung, gerecht in dem Sinne, daß jedem Gesellschaftsgliede ein gleiches ursprüngliches Recht auf Existenz zuerkannt ist. Von der sozialistischen Organisation des Wirtschaftslebens erhofft Lassalle zunächst eine Steigerung der Produktivität, die es an und für sich ermöglicht, Jedem eine menschenwürdige Existenz, auskömmliche Nahrung zu gewähren.

Jedem Glied der Gesellschaft gebührt ein ihm eigentümlicher Anteil, ein Seiniges, an dem gesellschaftlichen Gesamtprodukt. Es existiert somit ein Recht jedes Einzelnen auf Eigentum. „Der Sozialismus will nicht das Eigentum aufheben, sondern individuelles Eigentum erst einführen.“ [1]) Den Maßstab für dasjenige Eigentum, welches jedem Einzelnen zugewiesen werden soll, sieht Lassalle in der Arbeitsleistung dieses Individuums: Jedem steht ein Recht auf seinen vollen Arbeitsertrag zu oder, daß wir es genauer ausdrücken, auf seinen legitimen Arbeitsertrag. Das Seinige, welches jeder als seinen legitimen Arbeitsertrag fordert, wird bei Lassalle zu einem verhältnismäßigen Anteil an der gesellschaftlichen Produktion, proportional der individuellen Arbeitsleistung zu der gesellschaftlichen Arbeitsleistung, aber unter Ausschaltung aller zufälligen Momente, welche wie z. B. verschiedene Bodenqualität den Ertrag gleicher Arbeitsleistungen verschieden gestalten könnten. Es herrscht also keine egalitäre Gleichheit des Anspruchs auf die jedem Einzelnen zufallende Produktenmenge: die Kate-

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 218.

gorie des persönlichen Einkommens bleibt wie bei Fichte bestehen.

Wenn aber so die Arbeitsleistung zur Bedingung des Bezuges von Subsistenzmitteln gemacht wird, so muß jedem Gliede der Gesellschaft, das ergibt sich als eine einfache Folge hieraus, auch ein Recht auf Arbeit zugestanden werden.

So sind Recht auf Existenz, auf Eigentum, auf Arbeit und auf den legitimen Arbeitsertrag, wenn sie auch nicht alle mit derselben Ausdrücklichkeit von Lassalle formuliert werden, doch die ursprünglichen Rechte, mit welchen ausgestattet das Individuum in seine sozialistische Gesellschaft eintritt. —

Exkurs: Zu denjenigen Rechten, welche aus dem Begriffe der Persönlichkeit unmittelbar hervorgehen, scheinen unzweifelhaft auch politische Rechte zu gehören, vor allem das Recht auf Teilnahme an der Bildung des allgemeinen Staatswillens. Da Lassalle das allgemeine Wahlrecht zu einem Kardinalpunkt seines Programms gemacht hat und diese Forderung untrennbar mit derjenigen der Produktivassoziationen verknüpft wissen wollte, so wird demnach die Frage zu behandeln sein, ob sich diese Forderung, wie wir es bei den ökonomischen sahen, ebenso auf ursprüngliche Menschenrechte gründet, also naturrechtlicher Art ist, oder ob bei ihr Zweckmäßigkeitsgründe für Lassalle entscheidend waren.

Die Vorstellung einer volonté générale, hervorgegangen aus der Abstimmung aller gleichberechtigten Staatsbürger, stammt von Rousseau. Der allgemeine Wille ist hier derjenige der Mehrheit, welcher die widerstrebenden Einzelwillen unterdrückt. Die Begründung des allgemeinen Stimmrechts ist eine naturrechtlich-demokratische.

Fichte, welcher an und für sich sehr weit geht in der Ausprägung der Staatsbürgerrechte, schränkt, ent-

sprechend der von uns oben bemerkten Unterscheidung von Bürgerrechten und Menschenrechten, dieses Rousseau'sche Recht stark ein. Er stellt die Entscheidung über die Regierungsform der „Klugheit" des Politikers anheim, der es mit der Empirie zu tun habe. So erkennt Fichte z. B. den Juden zwar Menschenrechte, aber keine Staatsbürgerrechte zu.

Hegel faßt die Gesetze auf als die Realisation des substantiellen allgemeinen Willens, ohne jedoch bei dieser Bestimmung an den formellen Willen der Individuen und an deren Zählung zu denken. Für ihn wird der allgemeine Wille — ungeachtet Hegel die Hingabe Aller an den Staat verlangt — zu dem historisch-konservativ verstandenen, bewußt und absichtsvoll handelnden Willen des Fürsten.

Lassalle begründet seine Forderung des allgemeinen und gleichen Stimmrechts auf zweierlei Art. Zunächst naturrechtlich-demokratisch, indem er es als Konsequenz aus dem Rechtsgedanken der allgemeinen und gleichmäßigen Beteiligung Aller am Staate ableitet. Aber diese formale Begründung tritt völlig zurück hinter einer materiellen, welche sich auf die besonderen politischen Interessen der Arbeiterklasse stützt. Nach Lassalle macht nämlich der Feudalismus als Bedingung und Maßstab der Beteiligung am Staate den Grundbesitz geltend; die Bourgeoisie erfindet den Census, citoyen actif ist nur der Geldbesitzer; der vierte Stand, die Lohnarbeiterschaft, ist daher nach seiner Klassenlage auf das allgemeine und gleiche Wahlrecht verwiesen. Er braucht es als Mittel der sozialen Umgestaltung und als formelle Garantie für die Durchführung der Produktivassoziationen im Großen.[1]) So wird man sagen können, daß Lassalle als entscheidend nicht die naturrechtliche, sondern die historisch-empiri-

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 443 und Bd. III. S. 278 ff.

sche Berechtigung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts ansicht: das Recht liegt in der großen Zahl und der Klassenlage der Arbeiter. Diese fordern das Recht, weil es die ihnen angemessene Form der Beteiligung am Staate ist.

Damit verbindet sich bei Lassalle ein schöner Glaube an die Intelligenz der Arbeiterschaft: „Es gibt, sagt er, nichts der wahren Intelligenz Wahlverwandteres als den gesunden Verstand der großen Massen . . . und es gibt nichts Organisationsfähigeres als die großen Massen. . . . Freiheit und Autorität sind zu vereinigen, aber nur auf dem Boden der Massenfreiheit und des Massenrechtes wird diese Vereinigung erblühen.“ [1]) —

Aber mit diesen bisher behandelten Formulierungen ökonomischer und politischer Individualrechte erschöpft sich die Idee der Persönlichkeit bei Lassalle keineswegs. „Ich bin der erste zu erklären, sagt Lassalle, daß jede soziale Verbesserung nicht einmal der Mühe wert wäre, wenn auch nach derselben — was zum Glück objektiv ganz unmöglich — die Arbeiter persönlich das blieben, was sie in ihrer großen Masse heute sind.“ [2])

Wie die Voraussetzungen der Kritik, welche Lassalle an dem Kapitalismus übt, überwirtschaftlicher Art sind, so ist auch das letzte objektive Ziel, welches sein Sozialismus anstrebt, kein sinnlich-eudämonistisches. [3]) Die sozialistische Wirtschaftsordnung wird von ihm nicht bejaht wegen irgend welcher in ihr selbst liegender Eigenschaften, etwa um ihrer größeren Produktivität willen, nicht um des größeren Güterquantums willen, welches sie dem Einzelnen zur Verfügung stellen könnte. Sie wird letzten Grundes bejaht als taugliches Mittel zum höheren Zwecke: sie schaffe die Vorbedingungen

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 280/81.
[2]) ibidem. Bd. III. S. 277.
[3]) ibidem. Bd. II. S. 46 und Bd. III. S. 277.

für die körperliche und geistige, allseitige Ausbildung Aller, welche die völlige Gleichheit Aller zum letzten, unerreichbaren Ziele hat. Keiner soll mehr Knecht blindwirkender ökonomischer Gesetze, Keiner mehr Knecht des toten Kapitals sein. Kein Mensch soll mehr den anderen als Werkzeug benützen, sondern als Selbstzweck achten. Der Sozialismus bedeutet für Lassalle mit einem Worte den Anfang des Sieges des sittlichen Bewußtseins über die Natur. —

Aber das Individuum soll in seinem Verhältnisse zu der Gesamtheit nicht nur der empfangende Teil sein. Nicht in der Steigerung des individuellen Glückes und in ihrer eigenen Entwickelung gipfelt letzten Endes die Idee der sittlichen Persönlichkeit, sondern im Streben nach einem überindividuellen Ziele, in der Hingabe an Staat und Nation, im Leben für den Ruhm. Lassalle selbst hat für solchen Ruhm gelebt, von dem er sagt: „Er ist Sein der Menschen in ihrem Nichtsein, reine Fortdauer im Untergang der sinnlichen Existenz selbst, er ist darum erreichte und wirklich gewordene Unendlichkeit des Menschen. Dies ist der Grund, weshalb der Ruhm seit je die großen Seelen so mächtig ergriffen und über alle kleinen und beschränkten Zwecke hinausgehoben hat.“ [1]) Wohl zweifelt auch Lassalle, wenn er in die Welt der Erfahrung blickt, mit Heraklit: „Die Menge ist schlecht, Wenige nur sind gut, die Besten aber streben dem Ruhme nach. Denn es wählen die Besten Eins statt Allem, den immerwährenden Ruhm der Sterblichen, die Menge aber mästet sich wie Vieh, nach dem Magen und den Schamteilen und dem Verächtlichsten an uns messend das Glück.“ [2])

Aber gerade an dieser Stelle zeigt sich der wahre, von aller Erfahrung schlechthin absehende Charakter der

[1]) Lassalle: Heraklit. Bd. II. S. 437.

[2]) ibidem. Bd. II. S. 436.

Ethik der deutschen Philosophie und ihr Gegensatz gegen die Antike: Große Philosophen des Altertums haben aus Pessimismus die Sklaverei verteidigt; die deutsche Philosophie postuliert demgegenüber den Glauben an die mögliche Freiheit Aller!

Fichte und mit ihm Lassalle glauben,[1]) daß bei gleichen materiellen Lebensbedingungen der in jeden Menschen hineingeborene Vernunftkeim sich gleich entfalten und zu gleichen geistigen Bedürfnissen, gleicher Hingabe an die Allgemeinheit heranreifen würde. Deshalb fordern sie, daß jedem Einzelnen und jedem Letzten die materiellen Bedingungen seiner Entwickelung zur freien sittlichen Persönlichkeit gewährt werden sollen. Diese materiellen Bedingungen erachten sie für gegeben in der sozialistischen Wirtschaftsordnung. Äußerlich betrachtet nimmt diese sozialistische Wirtschaftsordnung durchaus verschiedene Formen bei ihnen an. Jedoch — und hierin besteht die innere Verwandtschaft Lassalle's mit Fichte, welche wir glauben nachgewiesen zu haben — Ursprung und Endziel des Sozialismus weisen bei Beiden über sich selbst hinaus zu derselben Idee des „Menschen", wie sie aus den Tiefen der Kant-Fichte'schen Erkenntnislehre emporgestiegen ist. Den Inhalt dieser Idee können wir abschließend nicht besser zusammenfassen als mit den erhabenen Worten Fichte's: „Es ist nicht bloß ein frommer Wunsch für die Menschheit, sondern es ist die unerläßliche Forderung ihres Rechtes und ihrer Bestimmung, daß sie so leicht, so frei und gebietend über die Natur, so echt menschlich auf der Erde lebe, als es die Natur nur irgend verstattet. Der Mensch soll arbeiten, aber nicht wie ein Lasttier, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt und nach der notdürftigsten Erholung der erschöpften Kraft

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 280.

zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestört wird. Er soll angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und seine Augen zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist. Dies ist sein Recht, darum weil er nun einmal Mensch ist!" —

III. Die Idee der Nation bei Fichte.

Während die Idee der Persönlichkeit und die aus ihr deduzierten, individualrechtlichen Postulate aus einer spekulativen, von allem Historischen abstrahierenden Philosophie entsprungen, also naturrechtlicher Art sind, ist im Gegensatze dazu die Idee der Nation ein echtes Erzeugnis der nachkantischen Geschichtsphilosophie.

Zwar liegen die Keime einer Philosophie der Geschichte schon in Kant, insofern dieser die Vorstellung einer einheitlichen, gemeinsamen Endzielen in einmaliger Entwickelung zustrebenden Menschheit aus der christlichen Ideenwelt übernommen hat. Aber erst Fichte und nach ihm in noch großartigerer und umfassenderer Weise Hegel haben diese Grundvorstellung für die Erfassung der Historie fruchtbar gemacht.

Kant hatte nämlich nicht die Folgerung aus dem Begriffe der Geschichte gezogen, das konkrete Ganze des geschichtlichen Ablaufs als eine Werttotalität anzusehen und der historischen Individualität, in diesem Sinne also der Begebenheit, der geschichtlichen Persönlichkeit, der Volksindividualität eine schlechthin unvertauschbare Rolle in diesem Ganzen anzuweisen. Das Eigentümliche seiner Ansicht lag vielmehr darin, daß sie das Individuelle jeglicher Art als bloßen Träger eines abstrakten Wertes ansah, das Wertwesentliche nicht in der unendlichen Differenzierung des Individuellen, sondern in dem auf allen Punkten der historischen Entwickelung identischen Vernunftfaktor erblickte. Nach seiner Logik

des Wertens standen sich gegenüber abstrakter Wert als das Allgemeine, Durchgängige und die konkrete Wirklichkeit als Wertloses, „bloß Historisches."

Zwar ging Kant über sich selbst hinaus in seiner Idee der Gattung oder der Menschheit, Menschheit hier nicht gemeint als natürliches Gebilde, sondern als das durch gemeinsamen Anteil an der Vernunftbetätigung verbundene Ganze. Hierunter sollte also nicht ein Aggregat unter sich gleichgültiger Einzelner, sondern eine reale Einheit verstanden sein. Dennoch fand aber Kant kein selbständiges Ethos des Gemeinlebens: zwischen der abstrakten Idee der Gattung und dem Einzelindividuum gab es für ihn kein konkretes Zwischenglied mit selbständigem Wertakzent oder selbständiger Kulturaufgabe. Dies zeigt sich deutlich an seiner Auffassung vom Wesen des Staates, welche übrigens, als Reaktion gegen den merkantilistischen Polizeistaat, seinem ganzen Zeitalter geläufig war. Herder z. B. bezeichnete den Staat als notwendiges Übel, der junge Humboldt nannte gar die Sorgfalt des Staates für das positive Wohl der Bürger schädlich und rief dem Staate zu, „keinen Schritt weiter zu gehen, als zur Sicherstellung der Bürger gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig sei." [1])

Diesem allgemeinen Zuge der Meinung über den Wert der Gemeinschaft entsprach die Unmöglichkeit der selbständigen Wertung der Nation. Kant entwickelte zwar in seinem „ewigen Frieden" den Gedanken einer Weltrepublik in Form einer Föderation freier Staaten; aber was in diesem Friedens- und Völkerbund vereinigt wurde, waren keine Nationen, sondern „Unterabteilungen der Menschheit", denn ihre Autonomie beruhte naturrechtlich auf allgemeinen Vernunftpostulaten. Die Analo-

[1]) Humboldt: Grenzen der Wirksamkeit des Staates.

gie dieses Völkervertrages zu dem contrat social Rousseau's wird klar aus folgendem Grundsatze Kant's: „Völker als Staaten können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußeren Gesetzen) schon durch ihr bloßes Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann.“ [1])

Kant's Kosmopolitismus war das notwendige Ergebnis seiner Geschichtslogik. Daneben mochten Zeitumstände ihn in eben dieser Richtung beeinflussen, ebenso wie sie später Fichte in entgegengesetzter Richtung wesentlich beeinflußt haben. In seiner ersten Periode teilte Fichte selbst dieses zeitgenössische Ideal vom allgemeinen Menschentum, dessen systematisierter Ausdruck jene föderalistische Weltrepublik Kants ist und welches von Goethe in die klassische Form gekleidet worden ist:

Zur Nation Euch zu bilden, Ihr hoffet es, Deutsche, vergebens!
Bildet, Ihr könnt es, dafür freier zu Menschen Euch aus! [2])

In einer merkwürdigen Parallele zu den früher charakterisierten Bestrebungen des nachkantischen Idealismus hinsichtlich des erkenntnistheoretischen Problems lief nun aber die Sehnsucht der Nachfolger Kant's hinsichtlich der Geschichtsphilosophie hinaus auf eine Ueberwindung seines Atomismus des Wertens und auf eine Versöhnung der historischen Wirklichkeit mit dem bei Kant ins Abstrakte sich verflüchtigenden Werte.

Hegel wurde auch hierin zum extremen Gegenstück Kant's. Seine Geschichtsphilosophie kannte wohl die einzelne „unersetzbare Individualität“, aber sie verdunkelte

[1]) Kant: Zum ewigen Frieden.
[2]) Goethe: Xenien 1797.

diesen Begriff wieder, indem sie das Individuum im weitesten Sinne nur als Medium des Weltgeistes gelten ließ und so die Eingliederung des Individuellen, des bei Kant „bloß Historischen", in die Werttotalität zum Universalismus steigerte.

Fichte wiederum stand auch hier in der Mitte zwischen Beiden. Er übernahm von Kant den Begriff der Geschichte als denjenigen einer einmaligen und eigentümlichen Entwickelung des Menschengeschlechtes. Dadurch aber, daß er mit dem Gedanken der Einmaligkeit und der Eigentümlichkeit Ernst machte und vor allem das Einzelne in seiner Einzigartigkeit innerhalb des Gesamtablaufes zu würdigen suchte, erkannte er erstmals das Wesen der historischen Einzelpersönlichkeit und der Volksindividualität.

Nach Fichte hat die spekulative Geschichtsphilosophie aus der empirischen Geschichte den in ihr liegenden apriorischen Vernunftfaktor, die Erziehung des Menschengeschlechtes zur Freiheit, herauszuschälen, während sie wiederum aus dem Wesen der Vernunft die historische Entwicklung selbst apriorisch zu erkennen vermag, ein Gedanke, welchen Hegel, wie wir sahen, seiner Geschichtsphilosophie zu Grunde legte, mit dem Unterschiede allerdings, daß er auch das Aposteriori, das bloß Empirisch-Historische restlos aus dem Begriffe des Weltplanes hervorgehen ließ.

Ausgehend von diesem Leitgedanken eines Gesetzes der geschichtlichen Gesamtbewegung nahm Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" eine zeitliche Gliederung des vernünftigen Weltplanes in notwendige Glieder oder Epochen, Zeitalter, vor, welche die Stufen der Gesamtentwickelung der Gattung bezeichnen. Später, in den „Reden an die deutsche Nation", welche eine Fortsetzung jener „Grundzüge" darstellen, kam zu dieser zeitlichen, vertikalen Gliederung

eine horizontale Zerlegung des Weltplanes oder Weltgeistes in besondere Volksgeister hinzu, deren jeder unter einem besonderen Gesetze der Entwicklung der Vernunft aus ihm steht.

Bei diesem Versuche, den Sinn der Geschichte als eines Ganzen zu deuten, den Weltplan in unmittelbarer Anschauung zu umfassen, drohte Fichte, wie später Hegel, die Gefahr, in spekulative Konstruktionen zu verfallen. Nichtsdestoweniger ist dieser aus einem Bedürfnis der spekulativen Philosophie entsprungene Versuch nach Durchdringung von Wert und Wirklichkeit, wie sie mit Fichte einsetzte, gegenüber der rationalistischen die Wurzel der historischen Weltanschauung geworden, die dann in Hegel sich fortsetzte und von ihm aus die kulturwissenschaftlichen Gebiete allmählich eroberte.

Der kantische Begriff der alle Individuen überwölbenden Menschheit wurde von Fichte erst lebendig gemacht dadurch, das er über das Einzelindividuum eine reale Gesamtindividualität, ein wahrhaft Konkretallgemeines, die Nation, an Stelle jenes abstrakt-allgemeinen Begriffes der Menschheit setzte; so wird als ein selbständiges Wertgebilde zwischen Einzelindividuum und menschliche Gattung die Nation eingeschoben, ja in der Fichte'schen Fassung der Begriff der Gattung zu Gunsten einer verabsolutierten Idee von der deutschen Nation fast völlig zurückgedrängt. (Mittelbar ist demnach auch Fichte Kosmopolit, aber in einem durchaus anderen Sinne als Kant, da nach ihm eben infolge der Verabsolutierung der deutschen Nation nur der Deutsche der wahre Kosmopolit sein kann).

Die spekulative Erfassung und Würdigung der Volksindividualität setzt sich bei Fichte in Postulate praktisch-politischen Inhalts um, die den von Kant im ewigen Frieden proklamierten in dreierlei Hinsicht streng entgegenlaufen; hinsichtlich des Verhältnisses der Nationen

untereinander, des Verhältnisses von Staat und Nation und endlich desjenigen von Individuum und Nation.

Aus der Vorstellung, daß eine Nation unter einem besonderen, von Anbeginn in sie hineingelegten Gesetze ihrer kulturellen Entwickelung stehe, ergibt sich die selbstverständliche Forderung, daß sie ein Urrecht auf Pflege und Überlieferung ursprünglicher nationaler Eigenart habe, welche ihrerseits nur vereinbar sind mit politischer Selbständigkeit nach außen. Ein transcendentales Staatsrecht, wie es der „ewige Friede" enthält und welches mit einer über den einzelnen Völkern und gegen sie gerichteten Macht deren Beziehungen zu einander regelt, wird von dem späteren Fichte abgelehnt, der sich vielmehr zu der aus der Empirie gewonnenen politischen Moral Macchiavelli's bekennt, wonach für das Verhältnis eines Staates zu anderen weder Gesetz noch Recht gilt. „In dem Verhältnisse zu anderen Staaten gibt es weder Gesetz noch Recht außer dem Rechte des Stärkeren, und dieses Verhältnis legt die göttlichen Majestätsrechte des Schicksals und der Weltregierung auf die Verantwortung des Fürsten nieder in seine Hände und erhebt ihn über die Gebote der individuellen Moral in eine höhere sittliche Ordnung, deren materieller Inhalt enthalten ist in den Worten: salus et decus populi suprema lex esto!" [1]) Zwei weitere Fundamentalsätze folgen aus diesem: daß — unter der Voraussetzung einer natürlichen Feindseligkeit aller Staaten gegeneinander — der Staat die Pflicht habe, nicht nur sein eigenes Territorium zu verteidigen, sondern auch 1. „ohne Zeitverlust jede Gelegenheit zu ergreifen, sich innerhalb der Grenzen seines Einflusses zu verstärken" und 2. „niemals auf das Wort des Andern sich zu verlassen, wenn man eine Garantie erzwingen kann." [2])

[1]) Fichte: Nachlaß Bd. III. S. 420.

[2]) ibidem Bd. III. S. 420 ff.

Man würde fehl gehen in dem Glauben, daß Fichte wirklich das Recht der rohen Gewalt verteidigen wolle; aber der Geltung eines formalen Völkerrechtes, welches dem einzelnen Staate sein Recht zuweist, stellt er das unveräußerliche und unbegrenzbare Eigenrecht dieses Staates entgegen, welches seinerseits nichts anderes ist, als die äußere Form jenes Urrechtes des nationalen Geistes auf Existenz und Entfaltung. „Überdies, sagt Fichte selbst, will jede Nation das ihr eigentümliche Gute so weit verbreiten, als sie irgend kann und so viel an ihr liegt, das ganze Menschengeschlecht sich einverleiben, zufolge eines von Gott den Menschen eingepflanzten Triebes, auf welchem die Gemeinschaft der Völker, ihre gegenseitige Reibung aneinander und ihre Fortbildung beruht.“ [1]) Diese Ansicht Fichte's über die Beziehungen der Staaten untereinander war allerdings eine kräftigere und ernstere als jene „Zeitphilosophie, welche gar flach, kränklich und armselig geworden war, darbietend als ihr höchstes Gut eine gewisse Humanität, Liberalität und Popularität . . ., ganz besonders aber verliebt in den ewigen Frieden [2]).“

Desgleichen war es für Fichte möglich, aus dem Begriffe der Nation in viel tieferer Weise als bisher das Wesen des Staates zu begründen als eines in sich geschlossenen, organischen Ganzen: wo ein Gesetz des Geistes eine Gruppe von Menschen in einer idealen Sphäre zur Einheit zusammenfügt, kann der Staat als äußere Erscheinungsform jenes Gesetzes nicht mehr das auf Atomen ruhende und aus ihnen zusammengesetzte Kompositum ohne selbständigen Lebenszweck sein. Andererseits war dem Vernunftstaate, der gesellschaftlichen Ordnung, wie sie Fichte selbst in seiner ersten Periode aus dem reinen Begriffe naturrechtlich deduziert hatte,

[1]) Fichte: Nachlaß Bd. III. S. 423.

[2]) ibidem.

die Berechtigung einer besonderen Existenz außer oder über den Nationen genommen. Der Staat wird, wie Fichte es ausdrückt, nur Mittel, Bedingung, Gerüst dessen, was die Vaterlandsliebe eigentlich will, des Aufblühens des Göttlichen in der Welt, mit anderen Worten, es wird hier ein Urrecht des ursprünglichen, aus Begriffen nicht weiter herleitbaren Volksgeistes gegenüber der systematisierbaren Staatsform behauptet. Die politische Tragweite dieses Gedankens wird sich später zeigen.

Endlich folgt aus der Fichte'schen Geschichtsphilosophie ein praktischer Satz über die Stellung des Einzelindividuums: da nur die in das Wertganze sich eingliedernde Individualität den Rang einer Wertindividualität erlangt, so ergibt sich für das Individuum die Pflicht der Aufopferung aller partikulären Zwecke und der Hingabe an die Nation. Aus dem leidenden Gehorsam des Bürgers gegen Verfassung und Gesetz, wie er rationalistischen Staatslehren eigen war, ließ Fichte emporschlagen „die verzehrende Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt, für welche der Edle mit Freuden sich opfert und der Unedle, welcher nur um des ersteren willen da ist, sich opfern soll.“ [1]) Der Glaube eines edlen Menschen, für welchen nach Fichte vor allem der Nationalbegriff gilt, an die ewige Fortdauer seiner Wirksamkeit auf dieser Erde wird gegründet auf seinen Glauben an die ewige Fortdauer des Volkes, aus welchem er selbst hervorgegangen ist. Volk und Vaterland in dieser Bedeutung, als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, liegen weit hinaus über den Staat im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, über die gesellschaftliche Ordnung, für welche Recht und Vertrag gelten.

Eilen wir, nachdem wir die Stellung der Nationalidee zu der Idee der Gattung und der Persönlichkeit

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 386.

bei Fichte in den Grundzügen kennen gelernt haben, eine Anschauung davon zu empfangen, was Fichte für das Wesen der Nation, der deutschen insbesondere, und ihrer Mission im Weltenplane ansieht.

Volk im allgemeinen definiert Fichte „als das Ganze der in der Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwickelung des Göttlichen aus ihm steht. Die Gemeinsamkeit dieses besonderen Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt und eben darum auch in der zeitlichen Welt [man bemerke hier die Durchdringung von Spekulation und Wirklichkeit! d. Verf.] diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet.“ [1])

Ein naturhaftes Element, Rassenabstammung, [2]) und ein geistiges, ununterbrochene geistige Fortentwickelung, treten demnach in den Begriff des Volkes ein. Das eigentlich Verbindende zwischen Beiden ist nach Fichte die Sprache. Sie ist der wahre Durchströmungspunkt der natürlichen und der geistigen Welt einer Nation. Denn in der Sprache bricht der in ein Volk hineingelegte Entwickelungskeim nach seinem geistigen Naturgesetze unmittelbar aus dem Volksleben heraus und durch die Sprache vermag dieses Volksgeistige wiederum unmittelbar in das Volksleben einzugreifen. Die ersten, ursprünglichen und wahrhaft natürlichen Grenzen der Staaten fallen demnach zusammen mit ihren inneren Grenzen: was dieselbe Sprache redet, gehört als Einheit zusammen. Wo diese Grenzen disharmonieren, wird ein von der Natur einem Volke verliehenes Recht verletzt. [3])

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 381.
[2]) ibidem. Bd. VII. S. 311.
[3]) ibidem. Bd. VII. S. 460.

Den Deutschen nun ist es vor allen Völkern eigentümlich, daß sie eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache sprechen. Sie sind demnach ein Urvolk oder, wie Fichte sie schlechtweg nennt, das Volk im Gegensatze zu allen übrigen Kulturvölkern der neuen Zeit mit ihren toten Mischsprachen und ihrer auf bloßer geschichtlicher Gewordenheit beruhenden Nationaleinheit. Bei den Deutschen allein vermag darum, so wie sie in ihrer Sprache eine lebendige Geistesbildung fort und fort erzeugen, diese Geistesbildung fort und fort in ihr nationales Leben einzugreifen. „Der ausländische Genius, ruft Fichte aus, wird die betretenen Heerbahnen des Altertums mit Blumen bestreuen und der Lebensweisheit, die leicht ihm für Philosophie wird, ein zierlich Gewand weben. Dagegen wird der deutsche Geist neue Schächte eröffnen und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen die künftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen.“ [1])

Diese Fichte'sche Auffassung vom Wesen der Sprache kann nicht tief genug genommen werden. Sprache bedeutet ihm das Ganze und Eigentümliche einer nationalen Kultur. Das zeigt sich, sobald wir sehen, wie Fichte die hohe Mission begründet der Deutschen in der Weltgeschichte, daß sie vor allen andern Völkern, ja daß sie allein berufen seien, die Vervollkommnung in der Geschichte zu repräsentieren und das Reich der vollendeten Freiheit darzustellen. Fichte mutet einem Volke ein ihm besonderes geistiges Naturgesetz an. Aber wie wird der Inhalt dieses Gesetzes erkannt? An den Erscheinungen der nationalen Geistesbildung. [2]) Jedem Volke ist, entsprechend jenem Grundgesetze, auch

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 339.
[2]) ibidem. Bd. VII. S. 382.

eine besondere Philosophie eigentümlich; in der Philosophie aber kommt ein Volk zum Bewußtsein seiner geistigen Natur, sie hält ihm den Spiegel vor dessen, was es eigentlich will. So auch verhält es sich mit dem deutschen Volke und der deutschen Philosophie: auf jene Felsmassen deutend, welche der deutsche Geist an den Tag gefördert hat, sagt Fichte: „Der deutsche Geist hat die Wissenschaft von der Freiheit erzeugt, im Gegensatz zu aller ausländischen Seinsphilosophie, zu Materialismus, Naturalismus u. s. f. Ob man an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechtes glaube oder ob man dies alles nicht glaube,“ [1]) das ist der eigentliche Unterscheidungsgrund des Deutschen vom Ausländer. Deren Philosophie glaubt an Zirkeltanz [hier hebt Fichte auf Rousseau ab], an Stillstand, Rückgang oder setzt gar eine tote Natur an das Ruder der Weltregierung. Weil sie die Philosophie von der Freiheit erzeugt hat, so ist auch die deutsche Nation am ehesten berufen, sie zu erfassen und ins Leben umzusetzen; denn, frägt Fichte: „was wollen alle unsere Bemühungen selbst um die abgezogensten Wissenschaften? warum sollten die Wissenschaften gepflegt und fortgepflanzt werden? offenbar, um zur rechten Zeit das allgemeine Leben und die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten: das ist ihr letzter Zweck.“ [2])

Bemerken wir schon hier den wahrhaft nationalen Zug und die echt politische Tendenz, welche Fichte der deutschen Philosophie, worunter er selbst immer die kantische versteht, anmutet, so treten diese ganz klar zu Tage, sobald Fichte an die Betrachtung des empirischen Daseins der deutschen Nation geht. [3])

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 374. [2]) ibidem. Bd. VII. S. 453.
[3]) ibidem. Bd. VII. S. 392 ff. und „polit. Fragmente.“

Alles, was sonst einen Menschenhaufen zum Volke machen mag, gemeinsame Geschichte, gemeinschaftlicher Herrscher, Boden, Kriege, Siege und Niederlagen, alle diese empirischen Bestimmungen fehlen der deutschen Nation. Die Deutschen haben als solche durch Jahrhunderte keine Geschichte gehabt. Was ihren nationalen Charakter erhalten hat, ja was ihn eigentlich ausmacht, muß darum etwas schlechthin Ursprüngliches sein. Gewachsen ohne Geschichte, bildet bei den Deutschen den merkwürdigen Zug im Nationalcharakter eben ihre Existenz ohne den Staat und über den Staat hinaus. Worin besteht aber nun jene Existenz als Nation, jene Einheit ohne Geschichte und trotz der Geschichte? Äußerlich sichtbar im alten Reichsverbande der vornapoleonischen Tage, in der gemeinsamen Literatur, der wissenschaftlichen Freizügigkeit, kurz in gemeinsamen Geistesinteressen und gemeinsamer Geistesbildung; unsichtbar infolge eines in allen deutschen Gemütern lebenden Rechtes als innerer Gemütsverband, als Volksbegriff ohne äußeres Sein noch, kurz als metaphysische Einheit. (Empirisch beweisen allerdings läßt sich dieses innerliche Dasein der Nation nicht. Auf die Frage, „ob es etwas wie deutsche Eigentümlichkeit und deutsche Vaterlandsliebe" überhaupt gebe, antworten auswärtige und einheimische Ausländer mit nein. Aber über den Punkt der Vaterlandsliebe wird nicht abgestimmt, in ihm „behält ein Einziger gegen Millionen Recht!" [1])

An dieser Stelle endlich bricht klar und durchsichtig hervor jene Sehnsucht der deutschen Philosophie nach Versöhnung von Sein und Denken, von Wirklichkeit und Wert, hier bewahrheitet sich, was über das Ausströmen des Geistes aus dem nationalen Leben und das Zurückströmen des Geistes in das nationale Leben früher gesagt wurde, mit einem Worte, hier zeigt sich die eminent

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 399.

politische Kraft der deutschen Philosophie: jene metaphysische, rein innerliche Einheit der deutschen Nation, der Begriff eines deutschen Volkes ohne historisches Dasein, existent erst im reinen Denken, er strebt, jenen Grundzug der deutschen Philosophie wiederholend, nach seiner Umsetzung in die volle Wirklichkeit, nach seiner Realisation als Staat. Die Einheit ist noch nicht wirklich, sie ist ein Postulat der Zukunft. „Der Charakter der Deutschen, sagt Fichte selbst, liegt daher in der Zukunft! jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben muß sein, daß sie sich mit Bewußtsein machen!“ [1])

Jedoch in dieser Forderung einer äußeren Reichseinheit erschöpft sich die Forderung nach Realisation des deutschen Nationalbegriffes durchaus nicht. Es tritt vielmehr hinzu das Postulat einer besonderen, eben mit der deutschen Philosophie der Freiheit im Einklange stehenden Gestaltung der Ordnung im Innern. Hier ist der Punkt, wo sich in Fichte der apriorisch-konstruierte Vernunftstaat, welcher in ihm trotz aller historischen Betrachtungsweise keineswegs abgestorben war, der deutschen Wirklichkeit vermählt. Der reine Vernunftstaat hatte soeben in Frankreich ein débâcle erlitten: die französische Revolution hatte den reinen Vernunftstaat durch Dekret einführen wollen; vergeblich, da er sich nicht durch mechanische und künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoffe aufbauen läßt. Aber der reine Vernunftstaat feiert in der Fichte'schen Philosophie eine Auferstehung, indem Fichte, anknüpfend an das Vorbild der Antike, den erhabenen Gedanken faßt, daß die deutsche Nation zur Darstellung des Reiches der Freiheit und der Vernunft herangebildet, erzogen werden müsse. [2]) Das ist das Endziel seiner Reden an die deut-

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 571.
[2]) ibidem. Bd. VII. S. 366 ff.

sche Nation. In diesen und anderen politischen Abhandlungen — soweit sie sich mit der inneren Ordnung des zukünftigen Reiches beschäftigen, — dringen immer wieder diejenigen Ansichten hindurch, welche Fichte früher in seiner Staatslehre und in seinem geschlossenen Handelsstaate hierüber entwickelt hatte. Nach Pestallozi's Ratschlägen soll zunächst der Gang der künftigen Jugenderziehung geschehen.[1]) Ihr Ziel soll das Wohlgefallen am Rechten und Guten um seiner selbst, nicht mehr um der sinnlichen Furcht oder Hoffnung willen sein. Sie soll sein eine Nationalerziehung ohne Unterschiede der höheren und niederen Stände. Erziehungsmittel zum Gemeinsinn soll ein kleiner Wirtschaftsstaat der Zöglinge nach Art des geschlossenen Handelsstaates sein, in welchem nichts gebraucht wird, das irgendwo anders hergestellt wäre. Aber auch die Prinzipien der Staatseinrichtungen sollen genau entsprechen dem, was die spekulative Philosophie darüber aufgestellt hat: Gleichheit der Bürger, Entwickelung aller ihrer geistigen Anlagen durch gemeinsame staatliche Erziehung, Recht auf höhere Berufe nur nach Befähigung; auf wirtschaftlichem Gebiete: Staatseigentum an Grund und Boden, Austeilung des Grund und Bodens an Ackerbauer zu lebenslänglichem Lehen, staatliche Regelung der industriellen Gütererzeugung, Betrieb des Handels durch den Staat, kurz Verwirklichung aller der Grundsätze, welche der geschlossene Handelsstaat hierüber enthält.[2])

So wird der deutschen Nation als Ziel ihrer eigenen inneren Entwickelung die völlige Realisation der empirischen Bestimmungen des Vernunftreiches angemutet und der Inhalt ihres eigenen Nationalbegriffes mit den überempirischen Zielen der deutschen klassischen Philo-

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 401.
[2]) ibidem. Bd. VII. S. 554.

sophie gleichgesetzt: in dieser Hinsicht wird die Idee der deutschen Nation zu einem Sollen, zu einem in unendlichem Fortgange anzustrebenden politischen Ideale. Dadurch aber, daß Fichte die geistigen Bedingungen des Vernunftreiches als nur in dem deutschen Volksgeiste liegend anerkennt, erhält die deutsche Nationalidee bei ihm einen eschatologischen Zug. Die deutsche Nation wird zur Menschheitsnation. „Das Postulat von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen berufen und dazu da im ewigen Weltenplane. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, persönlichen individuellen Freiheit, nicht umgekehrt: von der Persönlichkeit, gebildet fürs erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind, und welche als bloßes Mittel zum höheren Zwecke sodann wegfallen müssen. Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, mit aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von den Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und langsam demselben entgegenreifen, — ein anderes Element ist für diese Entwickelung in der Menschheit nicht da.“ [1])

IV. Die Idee der Nation bei Lassalle.

Werfen wir nun die Frage auf: wie wird die nationale Idee in Lassalle wirksam?

Mehring (in seiner Geschichte der deutschen Sozialdemokratie) und noch mehr Bernstein (in seiner Ein-

[1]) Fichte: W. W. Bd. IV. S. 423/424.

leitung zur Gesamtausgabe von Lassalle's Werken) haben versucht, das Vorhandensein des nationalen Gedankens in Lassalle fortzuescamotieren. Sie erklärten alles, was Lassalle in dieser Richtung kennzeichnet, aus den taktischen Rücksichten des Tages oder suchten es durch den Hinweis auf Widersprüche zwischen dem, was Lassalle in der Öffentlichkeit sagte und schrieb, und dem, was er zu Marx über dieselben Dinge äußerte, abzuschwächen. Bernstein macht auch hier in Anlehnung an einen Ausspruch von Rodbertus aus Lassalle, dieser einheitlichen Persönlichkeit aus einen Guß, einen esoterischen, im Sinne des Marxismus internationalen, und einen exoterischen, nur dem Scheine nach nationalen Lassalle. Hauptargument ist ihm dabei immer, daß Lassalle sich wiederholt für die unitarische Republik, Großdeutschland moins les dynasties, erklärt habe.

Wird man schon über den letzteren Punkt anderer Meinung sein können, nachdem Bismarck, dieser Kenner politischer Charaktere, Lassalle einen strammen Monarchisten genannt hat, von welchem nur zweifelhaft sei, ob er eine Dynastie Hohenzollern oder eine Dynastie Lassalle für die bessere halte, so verkennt im übrigen die Auffassung Bernsteins gänzlich die aus der gesamten historischen Weltanschauung Lassalle's notwendig sich ergebende zentrale Stellung des Nationalitätsprinzips bei Lassalle. Nur wenn Lassalle auf Schritt und Tritt in lebendige Beziehung gebracht wird zu der philosophischen Welt, der er entstammte, nur wenn seine Äußerungen in ihrem Verhältnis zu den alles beherrschenden Grundgedanken der Geschichtsphilosophie betrachtet werden, kann ein richtiges Verständnis der nationalpolitischen Anschauungen Lassalle's gewonnen werden.

Ein weiteres Mißverständnis wird abzuwehren sein. Autoren, die Lassalle zwar ganz im allgemeinen als national bezeichnen, haben geglaubt, in dem Umstande,

daß Lassalle's ökonomische Theorien eine Spaltung in Klassen kennen, eine Abschwächung des Nationalitätsprinzips und eine starke Annäherung an Marx erblicken zu müssen. —

Einen doppelten Beweis werden wir versuchen, für die Wirksamkeit der nationalen Idee in Lassalle zu führen: einen inneren aus den geschichtsphilosophischen Ansichten Lassalle's und einen äußeren aus seinen praktisch-politischen Ansichten.

a) Wir beziehen uns hier zurück auf unsere Darstellung der geschichtsphilosophischen Grundlage des Systems der erworbenen Rechte, die ihrem ganzen Umfange nach an dieser Stelle wiederholt werden müßte. Denn sie enthält den ausführlichen Nachweis, daß Lassalle mit dem Prinzip der besonderen Volksgeister von der Hegel'schen Philosophie her innigst vertraut war. Auf diesem Prinzip beruhte ja sein System d. erw. Rechte in allen seinen wesentlichen Teilen. Dieses theoretische Prinzip Hegels ist wiederum nichts anderes als der oben entwickelte Gedanke Fichte's von der Nation, von Hegel allgemeiner angewandt und fruchtbar gemacht für das Verständnis der Universalgeschichte. Und was ist, von der anderen Seite betrachtet, der Fichte'sche Begriff der Nation anderes als eine aktivere, bewußtere Form des seinem Inhalte nach identischen Hegel'schen Begriffes des Volksgeistes, welcher nur einen mehr unbewußten und vegetativen Charakter hat? Lassalle selbst hat die Verwandschaft Hegels mit Fichte in diesem Punkte folgendermaßen formuliert: „Fichte hat in der Idee der Nation bereits das konkrete Prinzip für eine Philosophie der Geschichte gegeben, dessen erste Ausführung Hegel versucht hat und deren weitere Vollendung dem deutschen Genius als eine seiner ruhmvollsten Aufgaben noch vorbehalten ist.“ [1]) Wenn

[1]) L. W. W. Bd. I. S. 452.

nun Lassalle sich selbst die Lösung dieser ruhmvollsten Aufgabe anmutet, falls die Zeit der theoretischen Muße niemals aufhören sollte, wenn er, was von Fichte aphoristisch und von Hegel erst in abstrakter Ausführung entwickelt war, zu seiner explizierten Form weiter entwickeln will,[1]) identifiziert er nicht damit aufs neue seine eigene Meinung mit der klassischen Grundauffassung der Geschichte und mit dem klassischen Grundprinzipe des Volksgeistes?

Einen weiteren Beleg für diese Übereinstimmung bieten die theoretischen Erwägungen, welche Lassalle seiner Abhandlung „Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens" voraufschickt und welche einerseits in ihren Falten zugleich die Grundsätze einer auswärtigen Politik in sich tragen, andererseits aber zur stillschweigenden Voraussetzung die ganze klassische Philosophie haben. Die Quintessenz jener Ausführungen Lassalle's ist:[2]) die Demokratie — in deren Namen er spricht, worunter er jedoch keinesfalls die Vulgärdemokratie seiner Tage versteht — wurzelt in dem Prinzip der freien Nationalitäten, dieses wiederum in dem Rechte des Volksgeistes auf seine eigene geschichtliche Entwickelung und Selbstverwirklichung seines ihm eigentümlichen geistigen Gesetzes. Hieraus fließt als erster Fundamentalsatz der auswärtigen Politik das Urrecht einer Nation auf selbständige Existenz. Als unbezweifelbare Demarkationslinie der Nationalität hat dabei die Sprache zu gelten.

Jenes Urrecht auf Selbständigkeit erfährt aber eine Einschränkung. Wo Völker von dem rascheren Entwickelungsprozeß anderer überholt werden, indem sie selbst stillstehen, entsteht ein Recht dieser fortgeschritteneren auf Eroberung. „Denn, sagt Lassalle,

[1]) Lassalle: System der erw. Rechte. Bd. IV. S. XVII.
[2]) L. W. W. Bd. I. S. 297. ff.

das Recht der Geschichte und ihrer Gesamtentwickelung ist das größere gegen das ihrer einzelnen Adern, der besonderen Völker. Wie das Recht dieser Adern auf eigene Funktion, auf eigene Entwickelung eben an die tatsächliche Bedingung geknüpft ist, daß sie funktionieren, daß sie sich entwickeln, so bleibt das Recht des Volksgeistes auf eigene Existenz daran gebunden, daß ein in eigener Weise sich entwickelnder und mit dem Kulturprozeß des Ganzen schritthaltender Volksgeist da sei." [1]) Andernfalls wird die Eroberung ein Recht und zwar entweder von vornherein oder sie wird hinterher als ein solches erwiesen. Den empirischen Beweis des Rechtes für den Eroberer, wir würden heute sagen: der Kolonialmacht, sieht Lassalle bei verschiedener Rasse in dem Aussterben der Unterdrückten (Angelsachsen und Indianer in Amerika), bei gleicher Rasse in der Fähigkeit der Eroberer, sich die Unterdrückten zu assimilieren (Deutsche und slavische Wenden). [2]) Man wird in diesen Deduktionen Lassalle's die einzig mögliche Ableitung des Rechtes, ja der Pflicht einer großen Kulturnation zur Welt- und Kolonialpolitik erblicken müssen, des zweiten Fundamentalsatzes also der auswärtigen Politik. Denn es wird allerdings von Lassalle dieses Recht der Nationalität, d. h. das Recht der Expansion auch auf Kosten anderer Nationalitäten, nur einer Kulturnation zugesprochen. Gegen den Vorwurf einer minutiösen Anwendung des Nationalitätsprinzips seitens Rodbertus' verwahrt sich Lassalle: „Ich vindiziere das Recht der Nationalität nur den großen Kulturnationen, nicht den Rassen, deren

[1]) L. W. W. Bd. I. S. 305.

[2]) Anmerkung: Als Kuriosum sei vermerkt, das Lassalle aus den entwickelten Grundsätzen die Rückeroberung Elsaß-Lothringens durch Deutschland als unhistorisch und unmöglich bezeichnet wegen der vollendeten Assimilation dieser Provinzen durch Frankreich.

Recht vielmehr nur darin besteht, von jenen assimiliert und entwickelt zu werden.“ [1])

Mit dieser Einschränkung hinsichtlich der minderwertigen Nationen gilt als dritter Satz die Anerkennung der anderen Nationalitäten, dessen Geltung aber da aufgehoben wird, wo durch seine Befolgung die Selbständigkeit der eigenen Nation in Frage gestellt wird.

Es ist unschwer zu erkennen, daß die geschichtsphilosophische Verankerung dieser Prinzipien Lassalle's genau dieselbe ist wie diejenige Fichte's; sie beruhen auf der Voraussetzung der Verschiedenheit der Volksgeister oder der Nationen, deren Gegensatz Lassalle „prinzipiell, blutig und unversöhnlich“ nennt. [2]) —

b) Die im folgenden dargelegte Übereinstimmung Lassalle's mit Fichte hinsichtlich der realpolitischen Zielsetzung gibt uns das Recht, von einer besonderen, noch über die allgemein-philosophische Verwandtschaft hinausgehenden Abhängigkeit Lassalle's von Fichte zu sprechen.

Was hierin Lassalle bewog, über Hegel auf Fichte zurückzugreifen, lag daran, daß Lassalle durch und durch eine politische Natur war. Der theoretische Historiker kennt nicht jene absolute und ausschließliche Bejahung einer Nation, welche sich selbst und nur sich zum Richter über das Dasein anderer Nationen aufwirft; „er umfaßt alle Völker in gleicher Liebe.“ (Ranke.) Für den handelnden Menschen dagegen, den Politiker, ist die Idee des auserwählten Volkes die unentbehrliche Voraussetzung jeder kräftigen Nationalpolitik.

Die leidenschaftlose Ruhe nun, mit welcher Hegel ebenso in das Wesen des persischen Geistes oder des indischen wie in dasjenige des deutschen Geistes sich

[1]) Aus dem liter. Nachlaß von Carl Rodbertus-Jagetzow, Berlin 1878. Bd. I. S. 57.

[2]) L. W. W. Bd. I. S. 373.

versenkte, war nicht dazu angetan, eine so impulsive, auf aggresive Tätigkeit angelegte Natur wie Lassalle zu begeistern. Auch ließ Hegel der Ansatzpunkte für eine praktische Nationalpolitik so sehr vermissen, daß seine Philosophie sogar zur Verteidigung des historisch gewordenen Status der deutschen Uneinigkeit benutzt werden konnte. Halten wir gegen diese beschauliche Hegel'sche Geschichtsphilosophie die flammenden Reden Fichte's an die deutsche Nation, sein politisches Testament, so ist fast selbstverständlich zu sehen, wie Lassalle, begeistert und wiederbegeisternd, sich an der Glut Fichte'scher Gedankenflammen entzündete und mit einer Exaltation, die an Fichte erinnert, in das „widrige Gothaer Gesumme" der Kleindeutschen und Föderalisten hinein den Gedanken der deutschen Einheit schleuderte! Gerade jene verabsolutierte Form, in welche Fichte, für die theoretische Betrachtung unbegreiflich, die nationale Idee gegossen hatte, machte sie dem Politiker erst recht faßbar.

In zwei Abhandlungen, den „politischen Fragmenten Fichte's" von 1860, welchen Lassalle den bezeichnenden Namen eines „Vermächtnisses Fichte's" gab, und der „Philosophie Fichte's" aus dem Jahre 1862, hat Lassalle nicht allein eine sinngemäße Darstellung von Fichte's nationalen und politischen Ansichten gegeben, in ihnen ist nicht nur mit liebevoller Sorgfalt alles zusammengetragen, was Fichte über diese Gegenstände geäußert hat: Lassalle hat sie vielmehr in der ausdrücklichen Absicht geschrieben, darin zugleich seine eigenen Überzeugungen kundgeben zu wollen. Eine dritte Abhandlung endlich „der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens" von 1859 verrät bis in Einzelheiten ebenso den Einfluß Fichte's, wenn sie dessen auch nicht ausdrücklich erwähnt. —

Die innerpolitischen Verhältnisse Deutschlands hatten

sich seit den Tagen Fichte's bis auf Lassalle nur wenig verschoben. An die Stelle des alten, lockeren Reichsverbandes war das nicht minder lose Gebilde des deutschen Bundes getreten. Mit erstaunlichem Scharfblick hatte übrigens Fichte, den „Aufruf an mein Volk" glossierend, in seinen politischen Fragmenten die Reaktionsperiode, den Durchbruch des Legitimitätsprinzips, vorhergesagt. So waren in der Tat 50 Jahre nach ihrer ersten Abfassung die politischen Betrachtungen Fichte's noch so aktuell, als wären sie soeben geschrieben worden, so völlig angepaßt den Zeitumständen, daß der Politiker von 1860 sie unverändert als Leitfaden benützen konnte. Ein Unterschied fand allerdings statt: was in dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts in den Köpfen Weniger als Idee ein problematisches Dasein geführt hatte, war inzwischen als Postulat des deutschen Einheitstaates in dieser oder jener Form zum Gemeingut aller Deutschen geworden. „Uns", sprach Lassalle dies in unnachahmlicher Weise am Schlusse der „Philosophie Fichte's" aus, „ist jenes Sich-mit-Bewußtseinmachen Fichte's bereits zur Religion geworden und durchbebt heute unter dem populären und dogmatischen Namen der deutschen Einheit jedes edlere deutsche Herz." [1])

Im Vordergrunde der inneren Politik stand also die Frage der deutschen Einigung mit allen den Problemen, die ihr anhingen: Einheitsstaat oder Föderativstaat, Monarchie oder Republik, preußische oder österreichische Spitze. Probleme der auswärtigen Politik gewannen nur insoweit Interesse, als sie jene zentrale Frage in irgend welcher Weise tangierten.

Selbst in diese von der philosophischen Erfassung des Nationalitätsprinzips anscheinend so weit abliegenden

[1]) L. W. W. Bd. I. S. 461.

Gebiete der Tagespolitik müssen sich für den tiefgründigen und echten Politiker die Ausstrahlungen der Idee verfolgen lassen. Wir müssen daher erwarten, daß Alles, was Fichte über diese Gegenstände sage, mit dem übereinstimme, was in seiner Philosophie an Grundsätzen darüber enthalten ist, aber ebenso, daß die angewandte Politik Lassalle's — wenn anders die Behauptung einer Abhängigkeit Lassalle's von Fichte hinsichtlich der Nationalpolitik sich bestätigen soll — im Einklang stehe mit den praktisch-politischen Consequenzen, welche Fichte gezogen hat. Einen umso stärkeren Beweis werden wir aber für eben diese Abhängigkeit erblicken müssen, wenn über die gemeinsame geschichtsphilosophische Verankerung der Nationalidee hinaus eine Übereinstimmung auch in Einzelfragen sich nachweisen läßt.

aa) Zunächst mit Bezug auf die Grundfrage: deutscher Einheits- oder Föderativstaat?

Erinnern wir uns des spekulativen Satzes von Fichte, daß die Volksform von Gott sei, „eine gewisse hochindividuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern", während die Rechtsform, der Staat, nur eine negative Formalität sei, daß somit ein Urrecht des Volksgeistes gegenüber den bloß historisch gewordenen Staatsformen bestehe, so ergibt sich hinsichtlich Deutschlands sofort eine höchst revolutionäre Forderung.

Die Geschichte hat Preußen, Bayern, Sachsen u. s. f. durch gemeinsame Geschicke, Herrscherhaus, Konfession nur anscheinend zu Nationalitäten gemacht. Die Absonderung der Preußen, Bayern u. s. f. ist eine künstliche, diejenige der Deutschen von anderen Nationen ist dagegen begründet in der Natur. Es liegt also bei den deutschen Einzelstaaten nur eine äußerliche Teileinheit vor, nicht eine metaphysische Einheit; daher haben sie auch kein selbständiges Recht auf Existenz außer oder neben dem das ganze Volk umfassenden Nationalstaate

der Zukunft. Eine Föderation entspräche so wenig dem Postulate dieser Einheit, daß sie vielmehr nur Regierungssache, Sache der föderierten Fürsten, nicht aber des Volkes wäre und eben jenes geleugnete Recht auf staatliche Teilexistenz eines Volksteiles auf Besonderung oder Partikularismus anerkennen würde.

Lassalle ist „ein entschiedener Gegner des Föderativstaates für Deutschland, entschiedener Anhänger des unitarischen Staates.“ [1]) Der Gedanke Fichte's von dem Vorrecht der Volksform vor den Staatsformen ist ein fortwährend bei ihm wiederkehrendes Argument gegen die Föderalisten seiner Zeit. „Die geistige Einheit hat sich unser Volk, sagt Lassalle, durch eine große, sich über die Jahrhunderte erstreckende Gesamtarbeit bereits erworben. . . . In allen Gebieten des geistigen Lebens haben wir die nationale Einheit, das Dasein als Deutsche, bereits wirklich erlangt; was wir sonach noch verlangen und erlangen müssen, ist: dieselbe Einheit, dasselbe nationale Dasein in geschichtlicher, politischer Hinsicht.“ Demgegenüber stände das Recht der 34 Fürsten auf ihre Kronen und das Recht der einzelnen Stämme auf Partikularismus zurück. [2]) „Nichts, sagt Lassalle ferner, ist lächerlicher als die Gedankenarmut der Fortschrittspolitiker, welche da glauben, uns durch eine geänderte Form der Föderation einen Fortschritt und eine Volkseinheit geben zu können. Nichts kläglicher als die Selbstverkennung jener demokratischen Föderalisten, welche Deutschland in eine Anzahl oder eine Zweiheit von Föderativrepubliken teilen und unsere Zerissenheit und Volkslosigkeit so verewigen wollen. Die Föderation ist eben das, wovon wir herkommen, was aufzuheben ist, wenn wir einer glorreichen

[1]) Aus dem liter. Nachlaß von Carl Rodbertus-Jagetzow. Berlin 1878. Bd. I. 57.

[2]) L. W. W. Bd. II. S 653.

nationalen Zukunft fähig sein sollen!“ . . . „Geschähe die Zusammenfassung gar in Form von zwei oder mehreren Föderativrepubliken, so würde der hier herrschenden ungebändigten Freiheit und des in Republiken natürlichen, größeren Wertlegens auf die staatlichen Unterschiede wegen die partikuläre Eitelkeit, Eifersucht und die Verbitterung sich nur steigern.“ [1])

bb) Diese letztere Bemerkung führt uns zu der zweiten Frage, ob der deutsche Nationalstaat Monarchie oder unitarische Republik sein solle.

Schon oben wurde das Wort Lassalle's zitiert, wonach sein Ziel sei: Großdeutschland moins les dynasties. Damit scheint in der Tat Lassalle als Republikaner gekennzeichnet. Aber es läßt sich auch hier eine überraschende Übereinstimmung mit Fichte konstatieren.

Eines der Haupthindernisse der deutschen Einheit sah Fichte in der Existenz der deutschen Einzelstaaten, welche ihrerseits vornehmlich beruhte auf dem Hausinteresse der Fürsten. Fichte betrachtet die Einzelstaaten nicht einmal als Staatsinstitutionen, sondern als Privateigentum der Fürsten. Es kann somit nach dem, was früher über die Nichtberechtigung der partikulären Einzelstaaten gesagt ist, kein Zweifel sein, daß Fichte erst recht nicht ein sog. wohlerworbenes und legitimes Recht der Einzelfürsten auf Aufrechterhaltung der Zerteiltheit des deutschen Volkes gelten ließ. In diesem Sinne paßt das Wort Lassalle's, Großdeutschland moins les dynasties, auch für Fichte. Anders verhält es sich mit der Staatsform des geeinigten Deutschland. Zwar das philosophische, spekulative Staatsrecht gestattet auch hier keinen Fürsten: „Ein Fürst, sagt Fichte, soll nicht sein! Keiner soll sich zutrauen, daß er der Ausspruch des Rechtes sei!“ [2]) Aber — und hier ist zugleich die Gelegenheit,

[1]) L. W. W. Bd. S. 383 und I. 387.

[2]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 564.

einen Unterschied zwischen philosophischer und historischer Berechtigung zu bemerken — die empirische Wirklichkeit wird nicht durch die Proklamation von Vernunftprinzipien überwunden, in ihr tritt vielmehr der Zwang in sein Recht: „Die Menschen müssen zum Rechte gezwungen werden. Das kann jeder tun, der es eben leistet! dieser ist sodann der Zwingherr und Fürst! für ihn ist auf diesem Boden das Faktum der Leistung und der Glaube, den er findet, der Rechtstitel!“ [1]) Pflicht dagegen des Fürsten ist es, sich durch Erziehung des Volkes zur Freiheit überflüssig zu machen.

Als Ziel erstrebt demnach Fichte auch für die spätere tatsächliche Entwickelung die Beseitigung der Einzelfürsten, die Errichtung einer deutschen Republik mit einem Senate und einem „Reichsvogte“ an der Spitze; vornehmlich aber will er die Abschaffung der Erblichkeit der Monarchie.

Aber dieser Republikanismus Fichte's ist viel weniger ein Bekenntnis zu irgend einer besonderen, etwa der demokratisch-republikanischen Staatsform als eine Polemik gegen jene patrimonialstaatliche Auffassung, welche die Staatsgewalt zu einem Privatbesitz des Fürsten machte und den Fürsten selbst außerhalb und über den Staat stellte. In diesem philosophischen Sinne ist Fichte allerdings Republikaner. [2])

Zur Zeit Lassalle's war aber diejenige Auffassung, unter deren Eindruck Fichte sich für die „Republik“ entschieden hatte, in der Staatsphilosophie fast so gut wie ganz zurückgedrängt. Selbst die Staatslehre, welche

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 564.

[2]) Anmerkung: So versteht auch Rousseau unter Republik „jeden von Gesetzen d. h. von dem allgemeinen Willen regierten Staat ohne Rücksicht auf die demokratische, aristokratische Form der Verwaltung.“ (contrat social). Ähnlich Kant im „ewigen Frieden.“

damals am schärfsten die Verteidigung der legitimen Fürstenrechte führte, diejenige Stahl's (wenn hier abgesehen wird von Haller), stellte die Staatsidee über die private Rechtssphäre des Fürsten. Die verschiedene Beurteilung dieses letzten Punktes war es aber gerade gewesen, welche früher den Unterschied zwischen „republikanischer" und absolutistischer Auffassung ausgemacht hatte. Nachdem über diesen Punkt ein Einverständnis erzielt war, war die Frage, ob Republik oder Monarchie, der philosophischen Diskussion entrückt und wesentlich zu einer Frage der politischen Zweckmäßigkeit geworden. Man wird nicht fehl gehen, wenn man von diesem Gesichtspunkte aus die Stellung Lassalle's zu ihr betrachtet.

Während der Revolutionsjahre 1848/49 war Lassalle zweifellos Anhänger der großdeutschen, unitarischen, demokratischen Republik. Aber allmählich vollzog sich, in seinem innersten Wesen begründet und wahrscheinlich durch den Einfluß Rodbertus' begünstigt, eine Umwandlung in Lassalle. Von seiner Verherrlichung des Staates und der absoluten Staatszwecke, welche ebenso den ständischen Sonderrechten wie den bourgeoisen Interessen gefährlich waren, war nur ein Schritt zum Gedanken des sozialen Königtums. Tatsächlich finden sich bei Lassalle Anklänge an diese Idee:

1. Von dem preußischen Königtume erhofft er die Regelung der Arbeiterfrage durch die Gesetzgebung, [1])
2. von dem preußischen Volkskönigtume fordert er das allgemeine Wahlrecht zur Niederwerfung der liberalen Opposition. Ein Louis-Philippistisches Königtum, ein Königtum von der Schöpfung der Bourgeoisie, könnte dieses freilich nicht geben. „Aber ein Königtum, das noch aus seinem ur-

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 866.

sprünglichen Teige geknetet dasteht, auf den Knauf des Schwertes gestützt, könnte das vollkommen wohl, wenn es entschlossen ist, wahrhaft große, nationale und volksgemäße Ziele zu verfolgen.“ [1])

Diese aus dem spezifisch preußischen Bewußtsein Lassalle's geborenen Anschauungen übertragen sich auf seine Stellung zu der Frage der Staatsform des geeinigten Deutschlands: „Neben dem Gegensatze von Föderation und Volkseinheit sinkt sogar der Gegensatz von Monarchie und Republik zu einem relativ unbedeutenden herab, und wir glauben ganz ernsthaft, daß diejenigen, welche ein erbliches monarchisches einziges deutsches Kaisertum mit gänzlicher Kassierung der 35 Untersouverainitäten wollen, doch immer noch auf einer viel höheren Stufe der Intelligenz und politischen Wahrheit stehen, als unsere kannegießernden Föderativrepublikaner.“

Bernstein hat Lassalle des Cäsarismus, der Aufgabe ursprünglicher republikanischer Gesinnungen geziehen wegen seiner Hinneigung zu dem preußischen Königtume. [2]) Bernstein hat weiter einen faux-pas des Republikaners Lassalle vermutet, als dieser sich gegen die föderalistischen Republikaner wandte und das Erbkaisertum forderte. Weit entfernt davon, Entgleisungen, Verleugnungen ursprünglicher republikanischer Gesinnung zu sein, werden diese Äußerungen Lassalle's durchaus verständlich, wenn wir sie mit denjenigen Fichte's über die gleiche Materie zusammenhalten: philosophisch war auch Lassalle zweifellos Republikaner, insofern er eine absolute Fürstengewalt aus besonderem, d. h. privatem Rechte ablehnte. Das liegt schon in seiner Auffassung vom Staate. Historisch aber galt auch ihm der preußi-

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 819.
[2]) ibidem Bd. I. S. 165.

sche König als „Zwingherr“ zum sozialen und nationalen Fortschritt, wie er es früher Fichte gegolten hatte.

cc) Mit der Frage nach der monarchischen oder republikanischen Staatsform des zukünftigen deutschen Reiches hängt eng zusammen diejenige, wer in Deutschland der Zwingherr zur Einheit sein solle.

Fichte antwortet: Wer kein Hausinteresse hat, deutsche Kraft für partikuläre Interessen zu mißbrauchen. Österreich habe solche Hausinteressen; die italienischen Provinzen und Fürstentümer, die Niederlande, die türkischen Provinzen zögen es in undeutsche, den eigentlich deutschen Interessen fremde Konflikte. Die Nebenbuhlerschaft Rußlands und Habsburgs im Orient und die slavischen Völkerschaften würden ein Deutschland mit österreichischer Spitze nie zur Ruhe kommen lassen. „Also, sagt Fichte, kann Oesterreich nicht Kaiser (!) sein.“ [1]) Anders dagegen stünde es mit Preußen: gegen Rußland bliebe es in natürlicher Neutralität, da die russischen Ambitionen nicht nach dem Westen gingen. Preußen selbst sei ein deutscher Staat. Seine liberalen Traditionen, der Geist seiner bisherigen Verfassung zwängen es, „fortzuschreiten in der Freiheit, in den Schritten zum Reiche.“ [2])

Hören wir nun, wie Lassalle diese Idee von dem deutschen Berufe Preußens aufgreift und mit einem politischen Blicke, welcher sich hernach als durchaus scharf und richtig bezeugte, [3]) den Moment erfaßte, in welchem Preußen sich dieses Berufes hätte annehmen können: während des italienischen Krieges von 1859.

In seiner Abhandlung über den italienischen Krieg untersucht Lassalle, ausgehend davon, daß der Dualis-

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 554.

[2]) ibidem.

[3]) Vgl. Bismarck: Gedanken und Erinnerungen, Briefwechsel mit v. Gerlach.

mus Preußen-Österreichs das mächtigste Hindernis einer engeren Gestaltung der Einheit sei, die Frage, wer von Beiden am ehesten die Hegemonie an sich zu reißen befugt wäre. Lassalle's Argumentation schließt sich dabei so eng an die Fichte's an, daß die Vermutung gerechtfertigt erscheint, er sei auch in diesen Einzelheiten von Fichte beeinflußt gewesen.

Österreichs barbarisches Prinzip der Niederhaltung seiner verschiedenen Völkerschaften, der Deutschen, Italiener und Ungarn mit Hilfe seiner kulturlosen slavischen Bestandteile, seine außerdeutschen Ambitionen in Italien und auf dem Balkan machen es nach Lassalle zur Vorherrschaft in Deutschland völlig untauglich. Preußen dagegen mit seiner deutscheren Stellung, seinen liberalen Traditionen und seinem Einflusse auf den deutschen Norden habe in dem gegenwärtigen Augenblicke, d. h. unter Benützung der durch den Krieg geschaffenen Lage, nicht im spezifisch preußischen, sondern im rein deutschen Interesse eine doppelte Aufgabe: eine negative, nicht durch Intervention zu Gunsten Österreichs dessen Zerstückelung aufzuhalten, als deren Folge sich vielmehr die der deutschen Nation würdige, imposante Weltstellung ergeben müsse; eine positive: wie Napoleon im Süden, so auch im Norden die europäische Landkarte nach dem Prinzip der Nationalitäten zu revidieren und Schleswig-Holstein zu annektieren. „Möge die preußische Regierung sich von ihrer deutschen Aufgabe durchdringen! ruft Lassalle aus, die Sterne winken ihr günstig! die Stunde gehört ihr!“ [1])

Es ist notwendig, mit wenigen Worten auf die Meinung einzugehen, welche aus dem Briefwechsel Lassalle's mit Marx über den italienischen Krieg und seine Folgen für die innerdeutschen Verhältnisse sich herleitet,

[1]) L. W. W. Bd. I. S. 361.

daß nämlich Lassalle in dieser Abhandlung seiner wahrhaften Meinung gar nicht Ausdruck verliehen habe. Diese wahre Meinung Lassalle's sei vielmehr die folgende gewesen: da die öffentliche Stimmung in Preußen den Krieg gegen Frankreich zu Gunsten Österreichs wünschte und die Regierung auf dem Punkte gestanden habe, dieser öffentlichen Stimmung zu folgen und sich dadurch in ihr zu befestigen, so habe die Broschüre Lassalle's die Depopularisierung eines solchen Krieges in den Augen der Demokratie beabsichtigt. Weiterhin sei der kleindeutsche Standpunkt, welchen Lassalle in dieser Abhandlung einnehme, nicht in Übereinstimmung zu bringen mit seinen sonstigen großdeutschen Bekenntnissen.

In der Tat hat Lassalle selbst an Engels im Jahre 1860 über seine Abhandlung folgendes geschrieben: „Nur zur Vermeidung von Mißverständnissen muß ich bemerken, daß ich im vorigen Jahre, als ich meine Broschüre schrieb, sehnlichst wünschte, daß Preußen den Krieg gegen Napoleon mache. Aber ich wünschte ihn nur unter der Bedingung, daß die Regierung ihn mache, er aber beim Volke so unpopulär und verhaßt wie möglich sei. Dann freilich wäre er ein großes Glück gewesen. Aber dann mußte die Demokratie gegen, nicht für diesen Krieg schreiben und propagieren.“ [1])

Unleugbar besteht ein Widerspruch zwischen dem Inhalte der Broschüre und der Deklaration, welche Lassalle zu ihr gegenüber Marx und Engels gegeben hat. Aber die Frage, welches die wahre, innere Meinung Lassalle's gewesen ist, wird nicht gelöst durch die Erwägung der Wahrscheinlichkeiten, welche für eine größere Aufrichtigkeit Lassalle's gegen das deutsche Publikum oder gegen Marx zu jener Zeit sprechen. Lassalle selbst

[1]) Aus dem lit. Nachlaß von Carl Marx, Friedrich Engels und F. Lassalle. Stuttgart 1902. Bd. IV. S. 256.

hat solche Erwägungen zu müßigen gemacht. Diejenige Tatsache, auf Grund deren oben behauptet wurde, daß Lassalle die Idee des deutschen Berufes Preußens erfaßt habe, ist: daß Lassalle in seiner Abhandlung von 1859 die Annexion Schleswig-Holsteins durch Preußen im deutschen Interesse forderte. Preußen hat, infolge der widerspruchsvollen Einflüsse am Hofe und der Schwäche des Ministeriums der neuen Aera, die Stunde vorübergehen lassen. So fand Lassalle im Jahre 1863 noch einmal Gelegenheit, in derselben Sache seine Stellung Kund zu tun; er tat es in demselben Sinne wie 1859, indem er empfahl, „die durch den Tod des Königs von Dänemark eingetretene Gelegenheit zu benützen, um die Verbindung von Schleswig-Holstein mit der Krone Dänemark zu lösen und endlich die Einverleibung dieser Provinzen in Deutschland, die aus nationalen Gründen längst hätte sollen bewerkstelligt werden, nötigenfalls mit Waffengewalt durchzusetzen." [1]) Im Gegensatze zum Nationalverein und zur Fortschrittspartei, welche für das legitime Fürstenerbrecht der Augustenburger eintraten, redete Lassalle einer Einverleibung in Preußen das Wort, da dies allein national wäre und die Einheit einen Schritt vorwärts brächte. Da im Jahre 1863 bei Lassalle nicht die Vermutung bestehen konnte, daß eine Annektion Schleswig-Holsteins die innerpolitische Stellung der preußischen Regierung erschüttern und dadurch indirekt der revolutionär-demokratischen Bewegung zugute kommen würde, so entfällt für diesen Zeitpunkt jede Veranlassung, an eine diabolische Unwahrhaftigkeit Lassalle's zu glauben. Man wird vielmehr rückwärts schließend zu der Ansicht kommen müssen, daß auch die Abhandlung Lassalle's aus dem Jahre 1859 wenigstens insoweit durchaus wahrhaftig gemeint war,

[1]) L. W. W. Bd. II. S. 933/34.

als Lassalle tatsächlich die Annektion Schleswig-Holsteins durch Preußen schon damals herbeiwünschte, also, worauf es hier allein ankommt, den deutschen Beruf Preußens voll anerkannte.

Auf den zweiten Einwurf, die eigentlich großdeutsche Gesinnung Lassalle's decke sich nicht mit der kleindeutschen Gesinnung der Abhandlung von 1859, also auch nicht mit der Idee der preußischen Spitze und des deutschen Berufes Preußens, ist folgendes zu antworten: Lassalle sah, so wurde erwähnt, das Hindernis der deutschen Einheit in der sich gegenseitig die Waage haltenden realen Machtstellung Preußens und Österreichs. Er forderte daher die Zertrümmerung dieses Gleichgewichtes: „Österreich muß zerfetzt, zerstückt, vernichtet, zermalmt . . . werden." . . . Mit der Zerstückelung Österreichs fällt das besondere Preußen von selbst, wie der Satz mit seinem Gegensatze verschwindet. Österreich vernichtet — und Preußen und Österreich decken sich! An dem Tage, wo Österreich seine außerdeutschen Provinzen, Italien wie Ungarn entrissen werden, an dem Tage, wo Österreich auf seine zum Bund gehörigen 12,9 Millionen Einwohner reduziert und hierdurch in eine Stellung hinuntergedrückt wird, in der es mit Preußen weder durch Bevölkerung, Intelligenz, Ansehen etc. konkurrieren (!) kann, an dem Tage, wo Österreich einfach in eine deutsche Provinz verwandelt wird, — an diesem Tage sind nicht nur 12,9 Millionen Einwohner, die sich dann erst als Deutsche fühlen können, Deutschland wiedergegeben, an diesem Tage ist der Dualismus aufgehoben, die deutsche Einheit erst durch die reale Machtstellung der Staaten möglich gemacht und damit unvermeidlich geworden." [1]) Nichts wäre deshalb falscher, als in dem Bekenntnis zu der preußischen Spitze —

[1]) L. W. W. Bd. I. S. 325.

denn allerdings dieses Bekenntnis ist zugleich in Obigem enthalten — ein Abgehen von dem großdeutschen Ideale zu erblicken, da Lassalle ausdrücklich die Einverleibung der deutsch-österreichischen Provinzen in den deutschen Einheitsstaat postuliert, ebensowenig, wie es einen Widerspruch zu diesem Bekenntnis bedeutet, wenn Lassalle von sich sagt: „Ich spreche hier durchaus nicht in einem spezifisch-preußischen, ich spreche in dem rein deutschesten Bewußtsein von der Welt.“ [1])

Denn immer ist es derselbe Fichte'sche Grundgedanke, dessen Konsequenzen nur Lassalle zieht: Preußen Zwingherr zur deutschen Einheit, bloßes Mittel zum höheren Zweck, als welches es selbst hernach aufhören muß, in seiner Besonderheit zu existieren, um in dem größeren nationalen Verbande aufzugehen!

dd) Exkurs: In der Polenfrage hat Lassalle im Gegensatze zu dem damals in der Demokratie im Schwange befindlichen Polenenthusiasmus eine kühle, mit den oben dargelegten Prinzipien im Einklange stehende Stellung eingenommen, indem er das Recht Deutschlands auf die zwar ursprünglich gewaltsam eroberten, aber germanisierten Gebiete des deutschen Ostens verteidigte. „Der Besitztitel Rußlands auf polnische Länder, sagt er, und der Besitztitel Deutschlands auf polnische Provinzen hat zwar dieselbe ursprüngliche Entstehungsursache — die Eroberung — aber darum gegenwärtig nicht mehr notwendig dieselbe Beschaffenheit. Rußland hat nur mit Waffengewalt zu Boden zu halten gewußt, Deutschland hat vielfach ursprünglich gewaltsam eroberte Provinzen zu germanisieren und in Eroberungen deutscher Kultur zu verwandeln gewußt. Für welche Territorialgrenzen dies gilt oder nicht, ist eine von speziellen Untersuchungen abhängige faktische Frage.“ [2]) –

[1]) L. W. W. Bd. I. S. 325.
[2]) ibidem. Bd. II. S. 932.

Es taucht endlich die Frage auf: stehen nicht die ökonomischen Theorien Lassalle's mit ihrem Klassenprinzip, mit ihrer strengen Unterscheidung in Bourgeoisie und Lohnarbeiterschaft, im Gegensatz zu dem geschichtsphilosophischen Prinzip der Volksgeister oder Nationen? trägt nicht in Lassalle Marx den Sieg davon über Hegel und Fichte?

Zweierlei ist darauf zu erwidern. Einmal kennt der historische Materialismus nur das durchgängige Prinzip der horizontalen Schichtung nach Klassen, neben welcher die vertikale Trennung in Nationalitäten ins Wesenlose versinkt so sehr, daß der Nationalstaat zu einer Schöpfung der Bourgeoisieinteressen erklärt wird und die zukünftige Herrschaft des Proletariats nationale Scheidewände überhaupt beiseiteschieben wird, während bei Lassalle die nationale Gliederung über die ökonomische durchaus den Primat hat. Wäre das letztere nicht der Fall, so wäre z. B. das System der erworbenen Rechte eine für Lassalle unmögliche theoretische Leistung gewesen.

Abgesehen aber von diesem fundamentalen Unterschiede eines geschichtsphilosophischen Grundprinzips hat Lassalle gerade eine besonders hohe Auffassung von der nationalen Mission des vierten Standes, den er als die nationale Klasse bezeichnet im Gegensatze zur Bourgeoisie. Wie er früher im Anschlusse an Fichte dem Arbeiterstande eine besondere sittliche Idee angemutet hatte, deren die Bourgeoisie wegen ihres individualistischen und selbstischen Geistes nicht fähig sei, so auch mutet er ihm eine besondere nationale Aufgabe an: „Nötig und dringend, sagt er, brennender als irgendwo ist der Kampf gegen das Bürgertum und seinen geistigen Ausdruck gerade in Deutschland . . . . In Deutschland hat das Bürgertum, begünstigt durch die Kleinstädterei und Kleinstaaterei, die widrigsten

Züge angenommen, und endlich — unsere nationale Existenz ist erst zu erobern, liegt erst in der Zukunft! Zerfallen ist seit Jahrhunderten, was uns einte und zusammenhielt, und nur durch eine Gedankenwende ohne gleichen ist diese nationale Existenz wieder zu erobern! Schelling hat das auch gesehen: „in Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres, eine herrschende Religion oder Philosophie den alten Nationalcharakter hervorrufen, der in der Einzelheit zerfallen ist und immer weiter zerfällt.“ Aber eben darum kann niemals und unmöglich durch das Bürgertum dieser Durchbruch in eine nationale Existenz vollbracht werden. Denn dieses Bürgertum ist gerade eben selbst der — Individualismus, . . . der uns um unsere Existenz als Nation gebracht hat, und die Kleinstädterei und Kleinstaaterei nur sein konsequentester, philiströsester Ausdruck. Eine tiefe innere Gemeinschaft besteht zwischen Beidem, Beides ist nur der innere und äußere Ausdruck desselben Gedankens, und das ist das Geheimnis, weshalb es, trotz aller Sehnsucht, unmöglich ist, unter der Herrschaft unseres Bürgertums eine nationale Wiedergeburt als Deutsche zu erobern. Kleinstaaterei und Bürgertum, Beide werden nur miteinander besiegt werden! So ist für uns dieser Klassensieg auch zur Bedingung unseres nationalen Daseins gemacht. Nur aus demselben Gedanken können Beide hervorgehen! . . . . Schon höre ich in der Ferne den dumpfen Massenschritt der Arbeiterbataillone! Rettet — rettet — rettet Euch aus den Banden eines Produktionszustandes, der Euch zur Ware entmenscht hat, rettet — rettet — rettet den deutschen Geist vom geistigen Untergange, rettet — rettet zugleich die Nation vor Zerstückelung!“ [1])

Lassalle macht so den Klassensieg des Arbeiterstandes zur Bedingung der nationalen Existenz und

diesem selbst die Begründung der nationalen Existenz zur Aufgabe. Aber worauf beruht, tiefer gesehen, diese Meinung Lassalle's von der besonderen nationalen Mission der Arbeiterklasse, und welches Postulat ist, seine Worte in ihrer allgemeinsten und konsequentesten Bedeutung genommen, in ihnen enthalten? Lassalle glaubt wie Fichte, daß die deutsche Nation berufen sei zur Darstellung des vollkommensten Staates. Auch für ihn liegt der Charakter der deutschen Nation in der Zukunft: sie wird völlig realisiert erst sein im vernunftgemäßen, d. h. für ihn, im sozialistischen Staate. Nationales und soziales Endziel fließen in einander über. Die Arbeiterklasse ist der natürliche Träger des sozialen Ideals. Aber inmitten einer flachen, liberalistischen Zeitströmung faßt Lassalle den großen Gedanken, daß die Arbeiterklasse allein auch fähig und berufen sei, „Retter des nationalen Geistes" zu werden: Die deutsche Arbeiterklasse Erbe der deutschen Philosophie!

An einem letzten möglichen Zweifel endlich, ob Lassalle, da er doch Jude war, ein überzeugter und aufrichtiger Anhänger der deutsch-nationalen Idee wirklich gewesen sein könne, wollen wir nicht vorübergehen. Männer wie Hegel und Fichte haben das Recht, so zu zweifeln, anerkannt. „Fast durch alle Länder von Europa, sagt Fichte, verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im Kriege steht und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt. Es ist das Judentum. Menschenrechte müssen die Juden haben. . . . Aber ihnen Bürgerrechte zu geben, dazu sehe ich wenigstens kein Mittel, als das, in einer Nacht ihnen allen die Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sei. Um uns vor ihnen zu schützen, dazu sehe

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 260/61.

ich wieder kein anderes Mittel, als ihnen ihr gelobtes Land zu erobern und sie alle dahin zu schicken. . . . Derjenige Jude, der über die festen, man möchte sagen unübersteiglichen Verschanzungen, die vor ihm liegen, zur allgemeinen Gerechtigkeits-, Menschen- und Wahrheitsliebe hindurchdringt, ist ein Held und Heiliger. Jch weiß nicht, ob es deren gab oder gibt. Jch will es glauben, sobald ich sie sehe. Nur verkaufe man mir nicht schönen Schein für Realität!“ [1])

Es wäre ein unmögliches Beginnen, durch Belege aus seinen Schriften, möchten sie noch so zahlreich sein, beweisen zu wollen, daß Lassalle trotz seiner jüdischen Abstammung ein überzeugter Anhänger der deutschen Nationalidee gewesen sei. Aber es ist ebenso unmöglich, seine Abhandlungen über die Philosophie Fichte's und Fichte's politisches Vermächtnis zu lesen ohne das Gefühl, daß jede Herzfaser in Lassalle mit Fichte wahrhaft empfindet. Lassalle hat für seine Person den skeptischen Fichte widerlegt, er hat für seine Person den deutschen Juden verwirklicht. [2]) —

[1]) Fichte: W. W. Bd. VI. S. 149/50/51.

[2]) Vgl. Schmoller: Reden u. Aufsätze. Leipzig 1890. S. 329.

Schluß.

Meditationen politischer Art fallen im Allgemeinen aus demjenigen Rahmen heraus, welcher Untersuchungen über Ansichten und Ziele von Männern gesetzt zu sein pflegt, deren geschichtliche Wirksamkeit ein halbes Jahrhundert zurückliegt.

Die Besonderheit der historischen Stellung Lassalle's in der deutschen Arbeiterbewegung rechtfertigt eine Abweichung von dieser Regel.

Aber nicht darum kann es sich handeln, die Wirkungen einer schablonenhaften Ausführung irgend welcher Spezialforderungen Lassalle's auf die heutigen Verhältnisse zu prüfen, wie das z. B. bezüglich der Produktivassoziationen mit Staatskredit geschehen ist. Das hieße sich mit einem toten Lassalle beschäftigen.

Der Geist unserer Untersuchung führt zu einer anderen Fragestellung. Lassalle hat die deutsche Arbeiterbewegung geschaffen — versteht sich, soweit Massenbewegungen das Geschöpf eines Mannes genannt werden können — darin liegt die Bedeutung des verflossenen Lassalle. In dieser Bewegung hat sich allmählich der Marxismus die fast unumschränkte geistige Herrschaft erobert. Gegen ihn ruft man heute wieder den Namen Lassalle's an, man ruft nach Neulassalleanismus! Was könnte der wiedererstandene, der lebendige Lassalle für die deutsche Arbeiterbewegung und die deutsche Politik bedeuten? —

Das Resultat unserer Untersuchung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Bringt man die Staatsidee Hegel's, welche Lassalle zunächst akzeptiert hatte, in den gehörigen nahen Zu-

sammenhang nach der einen Seite mit der Idee der Persönlichkeit — aus welcher sie historisch bei Fichte hervorgewachsen ist — nach der anderen Seite mit der Idee der Nation — welcher sie sich bei Fichte vermählt — so kristallisieren sich aus dem philosophischen, ökonomischen und politischen Denken Lassalle's als letzte Werte heraus: Persönlichkeit und Nation.

Eine Geistesströmung, welche sich heute unter Berufung auf Lassalle ins Werk setzte, könnte daher nur dann mit hohem Recht sich neulassalleanisch nennen, wenn sie bewußt jene Kulturwerte zu den ihrigen machte. —

Zwar die Idee der freien Persönlichkeit lebt praktisch in der deutschen Arbeiterschaft. Man müßte einen höheren Grad von Doktrinarismus in ihr voraussetzen, als sich aus den tatsächlichen Verhältnissen rechtfertigen läßt, wollte man annehmen, daß die prinzipielle theoretische Wertverneinung des Marxismus in ihr sittliche Ideale ertötet hätte Aber die theoretische Fundierung dieser Ideale ist eine unzulängliche. Der Marxismus erkennt grundsätzlich kein vom Sein schlechthin unabhängiges Sollen, keine Absolutheit der Werte an. Der Wert hinkt zeitlich der ökonomischen Entwickelung nach und ist als deren Produkt „relativ."

Neulassalleanismus in dieser Beziehung würde gleichkommen einer Abkehr von dem Seinsmonismus Marxens und damit auch von jenem lähmenden, strengen Determinismus, welcher nach Kautsky „der tragende Pfeiler des historischen Materialismus" ist. [1]) Der wirtschaftliche Kommunismus würde sein nicht mehr das letzte Endziel einer naturnotwendigen Entwickelungsreihe, sondern Mittel zur Realisierung eines überempirischen Zweckes; jene Eigentumsform würde nichts sein als Mittel zur Verwirklichung des postulierten freien Menschen.

[1]) Die neue Zeit 1898/99. 17. Jahrg. Bd. II. S. 7 u. 8.

Eng damit verknüpft ist folgendes. Der Marxismus ist heute auf der Suche nach einer erkenntniskritischen Grundlegung. Auch auf diesem Gebiete, das sei hier nur gestreift, bedeutet der Name Lassalle ein Programm, insofern über Lassalle eine gerade, ununterbrochene Verbindungslinie zurück zu Kant führt.

Aber noch in einer dritten und für die deutsche Allgemeinheit wichtigeren Hinsicht könnte der Neulassalleanismus Bedeutung erlangen.

Zwar fanden wir bei Lassalle kein hervorstechendes Interesse für auswärtige Politik, aus dem Grunde, weil es für Deutschland um die Mitte des vorigen Jahrhunderts keine Fragen gab, welche erheblich über Mitteleuropa hinausreichten. Die ganze Spannung seiner Zeit konzentrierte sich auf das eine Ziel der deutschen Einigung.

Dasselbe gilt von Fichte, dessen geschlossener Handelsstaat das Musterbild einer selbstgenügsam sich einspinnenden Nation zeichnet. Merkwürdig dünkt uns heute, was Fichte über die Teilnahme der Deutschen am Welt- und Seehandel sagte: „Fremd ist den Deutschen die in unseren Tagen häufig gepredigte Freiheit der Meere. Jahrhunderte hindurch während des Wetteifers aller anderen Nationen, hat der Deutsche wenig Begierde gezeigt, an derselben in einem ausgedehnten Maße teilzunehmen, und er wird es nie . . . O möchte doch nur den Deutschen sein günstiges Geschick ebenso vor dem mittelbaren Anteile an der Beute der anderen Welten bewahrt haben, wie es ihn vor dem unmittelbaren bewahrte!“[1]) Welthandel und Kolonialpolitik werden hier abgelehnt. Indessen die Voraussetzungen, insbesondere die wirtschaftlichen Voraussetzungen, welche Fichte seinem geschlossenen Handelsstaate zu Grunde legte, treffen heute nicht mehr zu. Überdem anerkannte Fichte

[1]) Fichte: W. W. Bd. VII. S. 465/66.

durchaus das Recht einer Nation auf natürliche Grenzen, nicht sowohl auf militärisch gedeckte und feste Grenzen, sondern noch weit mehr auf produktive Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit.[1]) „In diese muß ein Staat vorrücken oder sich zurückziehen!“[2]) Gerade aber um die Gewinnung dieser natürlichen Grenzen handelt es sich für Neudeutschland.

Lassalle und Fichte, können wir sagen, gehörten einer Zeit an, in welcher der deutsche Geist, in sich gekehrt, das Bewußtsein seiner selbst erlangte und zur inneren Einheit kam. Sieht man aber bei Beiden ab von dem, was durch Zeitumstände bedingt war und nur aus ihnen zu erklären ist, so werden die Namen Fichte's und nicht weniger Lassalle's für die weltweite auswärtige Politik Neudeutschlands in Anspruch genommen werden dürfen.

Denn heute kehrt sich die nationale Idee nach außen. Die wichtigste, die zentrale Tatsache der deutschen Politik ist, daß Deutschland heute nicht mehr „saturiert“ ist wie zur Zeit, da Bismarck dieses Wort prägte, oder zur Zeit Lassalle's oder gar Fichte's. Bismarck sprach noch aus, daß deutsche Interessen im Orient nicht die Knochen eines pommerschen Grenadiers wert seien, er sah das Feld der deutschen auswärtigen Politik in Mitteleuropa und erblickte ihren Vorteil darin, Frankreich in Afrika, Rußland im Osten und Süden, Österreich auf dem Balkan, England in der Welt sich engagieren zu lassen. Heute treiben die Tatsachen der Volksvermehrung und der Unmöglichkeit der Selbsternährung Deutschland unweigerlich zur Expansionspolitik.

Diese Expansionspolitik, obwohl eine nationale Notwendigkeit, hat noch nicht ihre natürlichen Träger gefunden. Die politischen Parteien mit überwiegend agrarer

[1]) Fichte: W. W. Bd. III. S. 480.
[2]) ibidem. S. 482.

Struktur sind wirtschaftlich an einer solchen Politik nicht unmittelbar interessiert, um so weniger, als das damit notwendig verbundene Anwachsen der politischen Macht des gewerblichen Bevölkerungsteiles ihre eigene, traditionelle, führende Stellung im Innern bedroht. In einem Teile der Parteien, welche vornehmlich auf die Industrie und den Handel sich stützen und welche infolgedessen als natürliche Träger einer Weltpolitik angesprochen werden müssen, kämpfen der Instinkt nach Macht und überkommener Pazifismus um die Oberherrschaft. In ihnen bedroht ferner eine nicht zu verkennende Vermaterialisierung, welche Beherrschung der Welt praktisch nicht anders bewertet denn als Genußsteigerung, den Gedanken einer Weltpolitik aus idealen Gründen.

Das Wichtigste aber ist: die deutsche Arbeiterschaft, soweit sie in der Sozialdemokratie organisiert ist, steht jedem Gedanken auswärtiger Politik ablehnend oder verständnislos gegenüber. Sie müßte aber mit deren eigentlicher Träger sein, denn ihre Arbeit, der von ihr erzeugte Mehrwert ist es, auf dem vornehmlich das an Rohstoffen arme Deutschland seine Beziehungen zu der Weltwirtschaft aufbaut. Bei Gleichgültigkeit oder gar feindseligem Verhalten der Industriearbeiterschaft gegenüber der auswärtigen Politik wird eine solche, in der Zeit des allgemeinen Wahlrechts, auf die Dauer des notwendigen Elans entbehren müssen.

Ohne Zweifel bildet das bedeutsamste Hindernis für eine Aktivität der Sozialdemokratie in dieser Hinsicht ihr Bekenntnis zum Marxismus. Je tiefer sie dieser historischen Grundlage ihrer Entstehung sich bewußt bleibt, je schwerer wird eine Umwälzung ihrer politischen Vorstellungen sich vollziehen. Die abweichende esoterische Erkenntnis mancher Führer, selbst wenn häufiger ausgesprochen, wird nur langsam in die Massen

einzudringen vermögen und sich nur mählich zu politischen Aktionen verdichten.

Es ist eine wichtige Frage der deutschen Zukunft, ob die Aushöhlung dieser Anschauungen des Marxismus, welchen das Schema der Solidarität des internationalen Proletariats zum Stillschweigen bei jeder Frage internationaler Machtgruppierung verurteilt, ob die Aushöhlung von innen heraus sich rechtzeitig vollziehen wird!

Diese Frage war unbedingt pessimistisch zu beantworten zu einer Zeit, da Deutschland Auswanderungsland war und keine osteuropäischen Arbeiter die höhere Lebenshaltung deutscher Arbeiter bedrohten. Wenn der chinesische Kuli vor der Türe steht, wird man vermutlich die Solidarität des internationalen Proletariats beiseite schieben.

Von einer andern Seite noch droht eine Durchbrechung jenes Solidaritätsprinzips. Die protektionistische Abschließung der Hildebrand [1]) und Schulz zu Gunsten einer nationalwirtschaftlichen Selbständigkeit läßt sich mit der Internationalität proletarischer Interessen nicht mehr vereinbaren. Endlich begünstigt auch im Innern in gewisser Weise der Numerus clausus der Gewerkschaften das Emporkommen solcher Ansichten, die zum mindesten jenem Schema zuwiderlaufen.

Ob hier, wo es sich vor Allem um die Sicherung und Steigerung der materiellen Lebenshaltung des deutschen Arbeiters handelt, Ansätze zu einer späteren positiven Mitarbeit der Sozialdemokratie in nationalen Fragen vorliegen, läßt sich durchaus nicht sagen. Übrigens wäre eine Hinwendung zum nationalen Gedanken nur um wirtschaftlich-egoistischer Interessen willen oberflächlich und würde nicht in die Tiefen Fichte'scher Auffassung hinabreichen.

[1]) G. Hildebrand: Die Erschütterung der Industrieherrschaft und des Industriesozialismus. Jena 1910.

In einem viel prinzipielleren Sinne könnte aber die Wiedererweckung Lassalle'schen Geistes in der deutschen Arbeiterschaft nationales Verständnis erzeugen. Er könnte ihr die Brücke werden nicht allein zu der erhabenen philosophischen Gedankenwelt, welcher die reine nationale Idee entsprossen ist, sondern auch zu jener tiefen Auffassung von der deutschen Nation, welche in Fichte ihren glühendsten Prediger gefunden hat und deren Kultus, recht verstanden, wahrer Gottesdienst ist! —

Rufen aber nicht die weltbürgerlichen Ideale der „Menschheit" und des „Weltfriedens" dieselben klassischen Zeugen an? Widerstreiten nicht die Ideen der Menschheit und der Nation einander?

Nicht in einem transzendenten Reiche; hier ist die Nation der Mittler zwischen dem Einzelnen und der Menschheit!

Im Raume sind Kollisionen möglich! Aber vor dem Forum der Geschichte und für wen sein Volk das „auserwählte Volk" ist, besteht ein objektives Recht der nationalen Idee, sich zwangsweise durchzusetzen; hier treten Zwang und Gewalt in ihr Recht. Denn von der Geschichte gilt das Wort Lassalle's:

„Es ist Vernunft ihr Inhalt,
Doch ihre Form bleibt ewig die Gewalt!" [1])

[1]) L. W. W. Bd. III. S. 486.

Literaturverzeichnis.

Ferdinand Lassalle. Reden und Schriften, herausg. von E. Bernstein. Berlin 1892. Abk.: L. W. W.

Derselbe. Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln. Berlin 1858.

Derselbe. Das System der erworbenen Recht, in: Ferd. Lassalle's politische Reden und Schriften, herausgegeben von E. Blum, Leipzig.

Derselbe. Die Hegel'sche und die Rosenkranz'sche Logik und die Grundlage der Hegel'schen Geschichtsphilosophie im Hegel'schen System, in „Die neue Zeit." 23. Jahrg. Bd. I.

A. Aaberg. Ferdinand Lassalle 1883.

B. Becker. Geschichte der Arbeiteragitation Lassalle's Braunschweig 1875.

E. Bernstein. Ferdinand Lassalle und seine Bedeutung für die Sozialdemokratie. Einleitung zur Gesamtausgabe von Lassalle's Werken. Berlin 1892.

Derselbe. Ferdinand Lassalle und seine Bedeutung für die deutsche Arbeiterklasse. Berlin 1904.

F. L. Brandes. Ferdinand Lassalle. Ein literarisches Charakterbild. Berlin 1900. IV. Aufl.

L. O. Brandt. Lassalle's sozialistische Anschauungen und praktische Vorschläge. Jena 1895.

K. Diehl. Artikel „Lassalle" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften.

B. Harms. Ferdinand Lassalle und seine Bedeutung für die deutsche Sozialdemokratie. Jena 1909.

A. Kohut. Ferdinand Lassalle. Sein Leben und Wirken. Leipzig 1889.

G. Mayer. Lassalle als Sozialökonom. Berlin 1894.

H. Oncken. Ferdinand Lassalle. Stuttgart 1901. 2. Aufl.
P. Lindau. Lassalle's letzte Rede. Breslau 1882.
Derselbe. Lassalle's Tagebuch. Breslau 1891.
Plener. Artikel „Lassalle" in den Allgemeinen deutschen Biographien.
E. Rosenbaum. Ferdinand Lassalle, Studien über historischen und systematischen Zusammenhang seiner Lehre. Jena 1911.
Vahlteich. Lassalle und die Anfänge der Arbeiterbewegung. München.

Johann Gottlieb Fichte. Sämtliche Werke. Berlin 1845. Abk. Fichte W. W.
Derselbe. Nachlaß. Bonn 1834/35.
J. Bona-Meyer. Fichte, Lassalle und der Sozialismus. Berlin 1878.
Kuno Fischer. J. G. Fichte und seine Vorgänger. Heidelberg 1890.
Emil Lask. Fichte's Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1902.
A. Lasson. J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat. Berlin 1863.
K. Diehl. Artikel „Fichte" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften.
F. Schneider. J. G. Fichte als Sozialpolitiker. Halle 1894.
G. Schmoller. J. G. Fichte. Im Jahrbuch für Nationalökonomie und Statistik 1865.
M. Weber. Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin. Tübingen 1900.
W. Windelband. Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1907.
Zeller. J. G. Fichte als Politiker, in „Vorträge und Abhandlungen". Leipzig 1875.

G. Adler. Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung in Deutschland. Breslau 1885.
G. Bäumer. Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts. Heilbronn 1910.
E. Bernstein. Die Voraussetzungen des Sozialismus. Stuttgart 1899.
Derselbe. Die Arbeiterbewegung. Frankfurt a. M. 1910.
Derselbe. Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung 1907/08.
Derselbe. Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus. Berlin 1901.
Bracke. Der Lassalle'sche Vorschlag. Braunschweig 1873.
H. Contzen. Geschichte der sozialen Frage. Berlin 1877.
K. Diehl. Über Sozialismus, Communismus, Anarchismus. Jena 1911.
Derselbe. Über das Verhältnis von Wert und Preis im ökonomischen System von Karl Marx. Jena 1898.
H. Dietzel. Karl Rodbertus. Jena 1886/88.
Eyck. Vereinstag deutscher Arbeitervereine. 1863—1868. Berlin 1904.
T. Grigorovici. Die Wertlehre bei Marx und bei Lassalle. Wien 1910.
J. Hollitscher. Das historische Gesetz. Dresden 1910.
E. Hammacher. Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig 1909.
Hegel. Geschichte der Philosophie.
Derselbe. Philosophie der Geschichte.
G. Hildebrand. Die Erschütterung der Industrieherrschaft und des Industriesozialismus. 1Jena 910.
R. Haym. Hegel und seine Zeit. Berlin 1857.
J. Jaurès. Les origines du socialisme allemand. In la révue socialiste. Juni-Juliihefte 1892.
Georg Jäger. Sinn und Wert des Marxismus. Schmoller's Jahrbuch 1910.
Kautsky. Das Erfurter Programm. Stuttgart 1892.
Derselbe. Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Stuttgart 1906.
D. Koigen. Die Kulturanschauung des Sozialismus. Berlin 1903.

F. A. Lange. Die Arbeiterfrage. Winterthur 1879.
Derselbe. Geschichte des Materialismus. Leipzig 1896.
M. Lorenz. Die marxistische Sozialdemokratie. Leipzig 1896.
Karl Marx. Das Kapital. 6. Aufl. Hamburg 1909.
Derselbe. Zur Kritik der politischen Ökonomie.
Derselbe. Aus dem lit. Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engel's und Ferdinand Lassalle. Herausg. von Mehring. Stuttgart 1902.
Masaryk. Grundlagen des Marxismus. Wien 1899.
Mehring. Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Stuttgart 1897.
Meinecke. Weltbürgertum u. Nationalstaat. München 1911.
A. Menger. Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag. Stuttgart 1904.
F. Muckle. Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert. Leipzig 1909.
J. Plenge. Marx und Hegel. Tübingen 1911.
Rodbertus. Aus dem literar. Nachlaß von Karl Rodbertus-Jagetzow. 1878.
Rosenkranz. Erläuterungen zu Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Berlin 1870.
Derselbe. Apologie Hegel's gegen R. Haym. Berlin 1858.
G. Schmoller. Reden und Aufsätze. Leipzig 1890.
v. Schulze-Gävernitz. Marx oder Kant. Freiburg 1909.
Derselbe. Nochmals Marx oder Kant. Tübingen 1910.
W. Sombart. Sozialismus u. soziale Bewegung. Jena 1909.
L. Stein. Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Stuttgart 1897.
Treitschke. Der Sozialismus und seine Gönner. Berlin 1875.
Tugan-Baranowski. Theoretische Grundlagen des Marxismus. Leipzig 1905.
M. Vorländer. Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. Tübingen 1911.
Weisengrün. Der Marxismus und das Wesen der soz. Frage. Leipzig 1906.

Lebenslauf.

Verfasser ist geboren am 5. April 1885 zu Hornberg im Schwarzwald. Er besuchte die Volksschule, die Oberrealschule Freiburg bis zur Untersekunda, machte darnach eine dreijährige kaufmännische Lehre durch und war weitere fünf Jahre, bis Anfang 1908, als Handlungsgehülfe tätig. Am 25. Juni 1908 erwarb er sich das Zeugnis der Reife in Mannheim (Extraneerprüfung) und bezog im Herbst desselben Jahres die Universität Freiburg. Ende Juli 1912 bestand er ebenda das staatswissenschaftliche Doktorexamen.

Die vorliegende Arbeit entstand auf eine Anregung des Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. G. v. Schulze-Gävernitz.

Für die vielseitige Förderung und für die Anteilnahme, mit welcher er diese Arbeit begleitete, sei ihm an dieser Stelle großer Dank ausgesprochen.